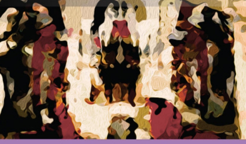
جوديث بتلر

قلق الجندر

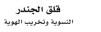
النسوية وتخريب الهوية

ترجمة: فتحي المسكيني

ترجمان



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies


قلق الجندر
النسوية وتخريب الهوية

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى "سلسلة ترجمان" بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس "سلسلة ترجمان" وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات" الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

قلق الجندر

النسوية وتخريب الهوية

جوديث بتلر

ترجمة

فتحي المسكيني



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بتلر، جوديث

قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية/ جوديث بتلر؛ ترجمة فتحي المسكيني.

340 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 317-328) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-434-3

1. الفروق الجنسية. 2. الأنوثة (علم النفس). 3. الذكورة (علم النفس). 4. حقوق المرأة. أ. المسكيني، فتحي. ب. العنوان. ج. السلسلة.

305.3

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 1991837 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير 2022

المحتويات

تصدير المؤلّفة للترجمة العربية

تبدأ كل ترجمة بالسؤال عما إذا كانت ترجمة عمل معيّن هي ممكنة أصلاً. وتتوقف الإجابة في جزء منها على ما نتوقعه من ترجمة ما. لا يوجد نص يمكن أن يؤخذ من سياقه الأصلي ومن لغته الأصلية ويودَع في سياق جديد ولغة جديدة، ولا هو أمر ينبغي أن يكون. عندما يترك نصّ ما لغته الأصلية، فهو يتّخذ حياة جديدة، أو يواجه طريقًا مسدودًا، مثبتًا بذلك أنّه غير قابل للترجمة أصلًا. يدخل النصّ في لغة أخرى، يتقاطع مع إرث ثقافي وفكريّ آخر، وبناء آخر للجُمل (syntax)، وما ينتج هو شيء جديد. هو يحمل النصّ الأصلي كنوع من الصدى، لكنّه لا يستطيع أن يتّخذ من الوفاء هدفه الأخير. ومن أجل أن يُفهَم، ينبغي على النص الأصلي أن يترك بناء الجمل الخاص به وأن يصبح منظّمًا بواسطة نمط جديد من الفكر، نمط خاص باللغة التي تُرجِم إليها. والمترجم يعرف كلا العالمَين كما يعرف مواقع تقاطعهما. وفي الوقت نفسه، فإنّ كل ترجمة من الترجمات من شأنها بصورة مثالية أن تخلق لقاءً جديدًا بين عالمَين، يبيّن لنا أنّهما ليسا متمايزين بالقدر الذي تصوّرناه سابقًا، ولا هما متصالحان باليسر الذي ربّما قد تمنّاه البعض. وبطريقة ما، فإنّ فنّ الترجمة ينبغي أن يحترم "عدم قابليّة الترجمة" التي يبديها النصّ في الوقت نفسه الذي يضطلع فيه بالترجمة، وذلك بأن يدع بعض المعاني تسقط، وأن يدع معانيَ أخرى تنبجس ولم يكن بالإمكان قط أن تكون ممّا قصده المؤلف ولا استبقه. ولهذا السبب، فإنّ كلّ ترجمة لكتاب **قلق الجندر** قد كانت بمثابة هبة أو هديّة (gift)، بما أنّني لا أملك اللغة أو مفاعيلها وذلك بمجرّد أن يُتناوَل في لغة جديدة، وأن يُقدّم داخل تلك اللغة عبر تأويل جديد. وعلى إثر كلّ ترجمة

أنا أتعلّم المزيد عن العوالم التي وُلِج إليها. وبهذه الطريقة، فإن النص الذي صار الآن ممّا لا يمكنني قراءته، قد عاد إليّ في شكل هديّة.

وحتى في سياق الولايات المتحدة، فإنّ كتاب **قلق الجندر**، المنشور في أواخر عام 1989، قد شهد تغيّرات عدة في طريقة تلقّيه. لم يعد الأمر يتعلق بما إذا كان القرّاء يمتلكون التأويل الصحيح، بما أنّ تاريخ هذا التأويل هو اليوم يملك حياة منفصلة عن أيّ قصد ربما كنت، بوصفي مؤلّفة له، أمتلكه يومًا ما. كان كتابًا مكتوبًا في إطار النظرية النسويّة، من دون علم في ذلك الوقت بالحقل الناشئ لدراسات الكوير التي صار ينتمي إليها لاحقًا، ومركّزًا في عمقه على كلّ من النظرية القارية وعلى السياسات النسوية وسياسات الجندر في الولايات المتحدة. وبما هو كذلك، فإنّ موقعه الجيوسياسي يعكس أسفار المؤلّفة وتكوينها المؤسساتي منذ أكثر من ثلاثين عامًا. لقد دُرِّبتُ على الفلسفة الأوروبية، وحاولت أن أُدخِل هذه الرؤى إلى النقاشات العلمية والعمومية حول منزلة "النساء" في النظرية النسوية في الولايات المتحدة وفي بعض المواقع المرتبطة بها في المملكة المتحدة وفي فرنسا. ومنذ البداية، كان النص ينتمي إلى تحالف فكري أوروبي-أميركي كان، لمدة طويلة، وبشكل كامل تقريبًا، غير واعٍ الهيمنةَ الثقافية والقيَمَ النخبوية التي كانت تنظّمه وتحرّكه.

وفي الوقت نفسه، كان الكتاب مكتوبًا في نثر كثيف بشكل هائل. ولم يكن ذلك هو ما قصدتُه تمامًا، حيث إن "الأسلوب" لم يكن على وجه الدقة إراديًّا. لقد بدا هذا الأسلوب في ذلك الوقت وكأنّه طريقة في وضع القواعد النحوية (grammars) المستقِرّة للجندر موضع سؤال. ففي الإنكليزيّة، نجد أنّ "الجندر" (gender) هو ضرب من الهويّة، شيء ما نكونه، ومن ثمّ هو يفصح عن ادّعاء أنطولوجي. ومع ذلك، فإن هذا الاستعمال النحوي لم ينشأ إلى حدّ خمسينيات القرن الماضي، عندما شرع علماء الجنس من قبيل جون ماني[1] في طرح السؤال حول أفضل طريقة لتحديد هوية جندر المولود الذي له خصائص جنسية مختلطة.

(1) جون ماني (John Money) (1921-2006)، عالم نفساني وعالم جنس نيوزيلندي وأميركي، هو من أدخل مصطلح "الدور الجندري" (gender role) والذي ميّزه من المصطلح التقليدي "الدور الجنسي" (sex role).

وعلى الرغم من أنّه قد نظر إلى مواليد البشر الذين يحملون سمات مختلطة على أنّهم مرضى (pathologize) وحاول أن يجعلهم "أسوياء"، فإنّ النسويات وعلماء الاجتماع قد سعوا إلى استعمال "الجندر" بطرق مختلفة. لم يُعتبَر الجندر هوية فحسب، بل طريقة في تنظيم العالم، ومبدأ يميّز الفضاء العمومي من الحياة الخاصة، وبالتالي مقولة تاريخية خاضعة للتحوّلات والتغيّرات. إنّ معنى أن تكون امرأة في وقت معيّن من التاريخ، أو في موضع ثقافي مخصوص، لم يكن هو نفسه ما يعنيه أن تكون امرأة في وقت أو مكان آخر. إنّ اللغة التي في نطاقها ظهر الجندر هي في جزء منها قد عيّنت الطريقة التي بها يفكّر عدد ما من الناس في أمر الجندر، والتقسيم المجندَر (gendered) للعمل في سياق ما لا يمكن أن نفترض أنّه هو نفسه في سياق آخر. والنتيجة هي أنّه حتّى عندما نجد أنّ الخصائص الجنسية الأولية تصف الإناث (females) عبر جميع الثقافات والمجتمعات، فإنّ الطرق المختلفة التي بها تكتسي هذه الخصائص دلالة في المجتمع هي بلا ريب ليست نفسها. كان المقصود من التمييز بين الجنس والجندر هو بيان أهمّية تلك الفروق الثقافية والتاريخية التي تصاحب مقولات من قبيل المرأة والرجل.

إن الكتاب قد انبثق بذلك عن ملاحظة، باتت مشتركة بشكل متزايد، تقضي بأن معايير الجندر يمكن أن تكون مصدرًا للألم، وسببًا للأذى والضرر؛ إذ عندما يجد أناسٌ، مهما كان سنّهم، أن الجندر الذي أُسند إليهم لا يقابل الواقع المعيش لأجسادهم فيحاولون أن يعلنوا عن ذلك على الملأ، سوف يغمرهم في أغلب الأحيان إحساس بالإقصاء والخوف والعار وإمكانية أن يُنظر إليهم على أنهم مرضى أو هم سوف يُجرَّمون. ومع ذلك فإن كتاب **قلق الجندر** لم يُكتَب بوصفه منشورًا سياسيًا، وبالتأكيد لم يُكتَب بوصفه أيديولوجيا سياسية، بل كُتب باعتباره طريقة في طرح أسئلة كان من الصعب على المرء أن يطرحها على نفسه. لقد كان القصد منه توفير بعض الرفقة (company) لأولئك الذين يتساءلون، وبخاصة أولئك الذين يجدون أنفسهم يعيشون خارج المعايير، أو على هامشها، ولا يعرفون كيف يسمّون تجربتهم أو كيف يوجّهون حيواتهم.

وفي واقع الأمر فإنّ كتاب **قلق الجندر**، على الرغم من شعبيّته، قد تعرّض إلى نقد عالمي كونه صعب القراءة. أحيانًا، سوف يرمي به البعض عرض

الحائط بعد صفحات قليلة ويكتب لي رسالة غاضبة. ولكن في أغلب الأحيان وجد القراء أنّ الكتاب قد كان شيئًا يمكن أن نتناصل معه ومن خلاله، كما لو أنه كان يتضمن شيئًا يمكن أن يأخذوه منه ويبثوه في حياتهم. وقد وقف رأيي في نهاية الأمر على أن النص لم يكن يحتاج لأنْ يُفهَم حجة حجةً، وفصلًا فصلًا. إن أي قارئ يمكنه أو يجب عليه أن يأخذ شيئًا ما منه وأن يفعل به شيئًا ما. وبعبارة أخرى، يجب أن يُمزَّق بطريقة خلاّقة وأن يُتملَّك على نحو فعال. عندئذ فقط، إنّما يستطيع النص أن يعيش في لغة مختلفة.

ربما تمنحنا هذه المقاربة للترجمة بديلًا ما عن الإمبريالية الثقافية للأحادية اللغوية (monolingualism) التي أربكت نظرية الجندر منذ البداية. عندما يتناقش البعض منا في الإنكليزية حول ما هيّة الجندر، أو ماذا يجب أن يكون، فنحن نادرًا ما نسأل ما إذا كانت المصطلحات التي نستعملها قابلة للترجمة حتى وإن كانت قابلية تعميم ادعاءاتنا (claims) تفترض أنها كذلك. طبعًا، كثيرون منا ممن يشتغلون بالإنكليزية لا يبدو أنّهم يعيرون اهتمامًا كي يعرفوا ما إذا كانت المصطلحات الرئيسية قابلة للترجمة – فهذا، على أي حال، مشكل متروك للمترجمين، ومع أننا نكون سعداء بمدّ يد العون لهم في نضالاتهم، فنحن لا نعتبر دومًا أن قابلية تعميم ادعاءاتنا تتوقف فعلًا على إرساء تكافؤ مفهومي بين المصطلحات المستعملة في اللغات المختلفة. وأكثر من ذلك، إن إمكانية إرساء ذلك التكافؤ نفسها تتوقف على وجود مثل هذا المصطلح في تلك اللغات الأخرى. وهكذا، ومن أجل إرساء قابلية التواصل بين نظرياتنا عبر اللغات، فإن الترجمة، أو بالأحرى، قابلية الترجمة، هي شرط لا مناص منه.

أما عندما لا يوجد مصطلح أو عندما لا يمكن إرساء تكافؤ مفهومي، فإنه سوف ينبثق مشكل آخر. بلى، بإمكان المرء أن يتفادى المشكل بأنْ يفترض أو يؤكد أنّ الجندر **ليس** قابلًا للترجمة بسهولة، وذلك لأنّه، في واقع الأمر، ينتمي بشكل خاص إلى الإنكليزية، أو صار ينتمي في نهاية المطاف إلى الإنكليزية. بهذا الافتراض الأحادي اللغة (monolingual) الذي لا يخلو على الأرجح من بعض العجرفة، استدعى الناطقون بالإنكليزية الناس كلّهم إلى استعمال الإنكليزية

باعتبارها الإطار اللغوي المعاصر المقرّر للجميع أو باعتبارها اللغة المشتركة لجميع الشعوب (lingua franca)، أو هم يصدّرون ذلك الإطار بروح من الصدقة والإحسان. إمبرياليون كرماء، نحن! وبدلًا من ذلك، قد يكون من الممكن فلسفيًّا أن نؤكّد أنّ الجندر هو اسم لمفهوم وأنّ اللغة التي نستعملها لتسمية المفهوم أو وصفه هي عرضيّة (incidental) تمامًا بالنسبة إلى المفهوم نفسه، وأنّنا منخرطون بذلك في تحليل مفهومي صرف، وليس في تحليل لغوي. ووفقًا لهذا النوع من الحجج، فإن الاستعمال اللغوي لا يبدّل المفاهيم ولا يحافظ عليها؛ فالمفاهيم يُفترَض عمومًا أنها مستقلة نسبيًّا عن الاستعمال اللغوي، وإن الجندر هو واحد من هذا النوع من المفاهيم؛ ومن ثم فإن الجندر يمكن أن يُحلّل مفهوميًّا من دون اعتبار اللغة التي يُستعمل فيها، أو بالأحرى، اللغة التي يكتسب فيها معناه.

هذا الرأي الأخير لا يمكنه، مع ذلك، أن يأخذ في الحسبان مشكل عدم التكافؤ المفهومي الذي ينشأ عند ممارسة ترجمة الجندر. أحيانًا، هو ينشأ بوصفه مشكلًا نحويًّا: كيف نستعمل الصيغة الاسمية للجندر في لغة، على سبيل المثال، لا تصرِّف الجندر إلا عبر الأفعال (verbs) أو الصفات. ولكن في بعض الأحيان يتعلق الأمر باضطراب في بناء الجملة، مما يعني أن المفاصل نفسها التي تُبْقي جملةً ما متماسكة لا يمكن أن تشتغل، وهو ما يشكل تحديًا أمام إفادة المعنى نفسه. وهذا يحدث في اللغات التي تصف أعمالًا (actions) أو أوضاعًا (states)، وتصرّف الفعل كي تبيّن ما إذا كان هو أو كانت هي (he or she) من يقوم بالعمل أو يوجد في حالة ما. إن الجندر في هذه الحالات ليس قائمًا بنفسه وهو بلا ريب ليس اسمًا. وحتى في سياقات اللغة الإنكليزية، فإن الصيغة الاسمية الممنوحة للجندر لا تستوعب بالكلية معناه الاجتماعي؛ إذ ترى عالمة الأنثروبولوجيا مارلين ستراثيرن[2]، على سبيل المثال، أنّ مقولات "الرجل" و"المرأة" هي مختصرات لعلاقات اجتماعية، وأنّها لا تملك منزلة أنطولوجية مستقلة خارج تلك العلاقات. إن الصيغة الاسمية للجندر لا تطرح مشاكل جسيمة أمام المترجمين فحسب بل أمام الوصف النظري أيضًا.

(2) مارلين ستراثيرن (Marilyn Strathern) (1941-...)، باحثة نسوية بريطانية درست الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة مانشستر ثم كامبردج.

ما حاولت أن أسميه إلى حد الآن باعتباره مشكلًا هو بلا ريب أمر مألوف بالنسبة إلى أولئك الذين يشتغلون بشكل منتظم بين لغات عدة أو الذين تكون الإنكليزية بالنسبة إليهم لغة ثانية (أو ثالثة أو رابعة!). بيد أنه لا يزال لدي مسألة أخرى علي إثارتها قد يبدو أنها لا تنتج بشكل مباشر مما سبق، ألا وهي بكل بساطة **أن الترجمة هي شرط إمكان الجندر من حيث هو مقولة مفيدة للتحليل**. إن مشكل قابلية الترجمة هو فرضية غير موسومة (unmarked) بأحادية اللغة التي تغلغلت في الخطاب عن الجندر كما يخترق الحياة الأكاديمية والشعبية. وكان دريدا قد أشار إلى "العناد أحادي اللغة" من أجل وصف "مقاومة الترجمة" في مقالته "أحادية لغة الآخر". ها هنا هو قد وصف القناعة التي تتعزّز كلّما توغّلنا عميقًا في لغتنا من أجل مناقشة مسألة أو التلطّف في وصف ما. نحن لا نسكن تلك اللغة الخاصة بوصفها موطننا فحسب، بل نصبح على قناعة بأنه ضمن **تلك** اللغة فقط نحن نصنع المعنى ونتواصل حول معنى الأشياء. وهكذا أنا لا أتكلم هذه اللغة فحسب، بل هذه اللغة هي طريقتي في الإقامة في العالم وهي عين الماهية التي تحدّد من أكون، وهي عين الشرط اللازم للمعنى الذي أمنحه للعالم، وبالتالي لمعنى العالم ذاته. والنتيجة هي أن الترجمة تفتح معنى العالم الخاص بنا، وتمنحنا معنى آخر للعالم الذي نسكنه باعتباره عالمًا من بين عوالم عدة، وعالمًا يتراكب مع عوالم أخرى. أمّا بالنسبة إلى البعض منّا من الذين يقيمون في الفرضيات أحاديّة اللغة للإنكليزية، فإن الترجمة تعكس لنا الطابع المؤقت، إن لم يكن الطابع الريفي، لتفكيرنا.

وحيث إن ترجمات جديدة قد ظهرت في لغات أنا لا أتكلمها، فأنا لا أملك سوى أن أقبل بالترجمات المقترحة للمصطلحات الرئيسية التي لا يمكنني أن أدعي سلطة تفويضها (authorize) بسبب افتقاري المعرفةَ المطلوبة. إن الحاجة إلى تفويضي تسقط من نفسها، وهذا الفقدان للسلطة يحمل معه مصادرة أي رغبة في أن أرى نفسي في الكلمات المترجمة. إنها تجربة التواضع البهيج. وإن الكلمات تحمل الكتاب إلى دائرة أخرى من الشراكات، ومجموعة أخرى من الممارسات الثقافية والموروثات التاريخية؛ إذ ما إن تحتجب مقاصد المؤلف حتى ينبجس شيء أكثر قيمة: ألا وهو حقل من دراسات الجندر المقارنة التي

لا يمكنها الاستغناء عن الترجمة، حقل يزيح النص الغربي وطابعه الصنمي عن مركزه (de-center). إن الترجمة من شأنها أن تجعل ممكنًا ظهور كتابات جديدة عن الجندر تأخذ في الحسبان مداه العالمي، وأشكاله المحلية، واصطلاحاته الخاصة، وتنظيمه النحوي، وممارساته.

ومع أن نصًا مترجمًا هو، في رأيي، ينتمي إلى المترجم أكثر منه إلى المؤلف الأصلي، فأنا في وضع الفوز وذلك على وجه الدقة لأن الترجمة تفكك (de-constitutes) القيود الجيوسياسية لتفكيري المبكر. لقد وجدت، أثناء رحلاتي، أن المترجمين هم منظّرون وفلاسفة وعلماء اجتماع محليون أو جهويون، وأن لهم عملهم الخاص الذي يتناول عملي ويتجادل معه. ولأنني الآن أكبر سنًا بثلاث وثلاثين سنة مما كنت عندما أَلّفتُ كتاب **قلق الجندر**، فإنني أتعلم باستمرار من الشباب، ومن القراء غير الإنكليز، قراء يعرفون شيئًا عن حياة الجندر أنا لا أعرف عنه إلا قليلًا. وبالفعل، إن استقبال هذا الكتاب قد قادني إلى اعتبار أهمية أن نعيش ونكتب على الجانب الآخر من الترجمة (التي تتراوح بين أنواعها السالبة والموجبة، فلا تترك للحياة النفسية راحة ولا سكينة). وهكذا، على الرغم من أنني أملك هذا الكتاب بطرق معينة، فإن حقوقه الأجنبية قد تم بيعها (أو منحها)، وبهذه الطريقة، أنا الآن أنظر إلى هذا الطفل الهائج وهو يسافر من دون "الأنا" الذي اعتاد أن يكون. إنه لطفل غريب ومزعج، من دون شك، ذاك الذي جلبته إلى هذا العالم، ولكنه الآن يوجد على مسافة كبيرة من المكان حيث أعيش وأفكر في الحاضر. لست متأكدة كم هي تلك الحجج الموضوعة في هذا الكتاب والتي ما زلت مستعدة لأن أدافع عنها، إلا أنه آن الأوان كي نترك المؤلفين يقررون ما هو صائب وما هو خاطئ، ما هو مفيد أو غير مفيد، وما هو قابل للترجمة من هنا إلى هناك. إن المؤلفين يعيشون في سبيلهم والنصوص لها حيواتها المنفصلة. إنّ الطرفين كليهما يتغيّران مع الوقت، والسفر، والترجمة، والتملك الخلاق. وهذه هي الطريقة التي يجب أن تكون، إذ إن الامتلاك يفسح الطريق للامتنان.

كاليفورنيا، 15 آذار/ مارس 2021



مقدمة المترجم

ظهر كتاب **قلق الجندر** في عام 1990 بالإنكليزية[1] ثم أخذ طريقه إلى اللغات الأخرى، مثل الألمانية[2] ثم الفرنسية[3] والإسبانية[4]، ...إلخ، مثل كل الكتب الحاسمة في تاريخ الفلسفة. لكن هذا المصير الطريف هو مقترن دومًا بخلفية تتوارى عن المساءلة عادة: إنها مسألة **التلقي**. لا تتلقى أي ثقافة كتابًا كبيرًا إلا عندما تتهيأ له من الداخل. ما عدا ذلك يمكن أن يظل ذلك الكتاب المكتوب أو المترجَم ضيفًا ثقيلًا. إن تلقي الكتاب في فرنسا، على سبيل المثال، حيث اعتُبر أن ترجمته "تأخرت" نسبيًا إلى حد عام 2005 تأخرًا تم فهمُه على أنه – في مصطلح دريدا – نوع من "التأجيل" (différance) المقصود[5]، ورغم الوشائج العديدة التي تربط بتلر بالثقافة الفرنسية، حيث هي تجيد الفرنسية واشتغلت في مبحث الدكتوراه على التلقي الفرنسي لفلسفة هيغل[6]؛ هو لم يكن تلقيًا نسويًا بالدرجة الأولى بل كان تلقيًا جامعيًا وفلسفيًا.

---

(1) Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Thinking Gender (New York: Routledge, 1990).

(2) Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter: Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991).

(3) Judith Butler, *Trouble dans le genre: Pour un féminisme de la subversion*, Cynthia Kraus (trad.) (Paris: La Découverte, 2005).

(4) Judith Butler, *El género en disputa: El Feminismo y la subversión de la identidad*, M.' Antonia Mufloz (trad.) (Barcelona: Paidós, 2007).

(5) Eric Cassin, "Préface à l'édition française (2005): Trouble-genre," dans: Butler, *Trouble dans le genre*, p. 6.

(6) Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1987).

وأكثر من ذلك: كان هناك ممانعة أمام هذا التلقي إلى حد وصفه ليس بالمتأخر فحسب، بل بأنه ضرب من "عدم التلقي"[7] أو "القلق في التلقي"[8].

لكن هذا الإعراض لم يحدث في أماكن أخرى، كما مثلًا في الأوساط الألمانية. فقد أصبح فيها كتاب **قلق الجندر**، الذي حظي بترجمة مبكرة منذ عام 1991 بعد سنة واحدة من ظهور النص الإنكليزي، "مؤلفًا مرجعيًا في النقاشات حول مسائل الجندر والجنس والجنسانية والنسوية. وقد ظل نصًا مؤسسًا في دراسات الجندر ودراسات **الكوير** باللغة الألمانية"[9]، ولاسيما أن الترجمة الألمانية قد تمت في فترة عرفت تحولات مؤسساتية من أجل الاعتراف بدراسات الجندر وتكريس صلاحياتها من خلال تنصيب ميدان بحث واسع النطاق ومتعدد الاختصاصات حول "الجندر" بما هو كذلك. لكن الطريف هو أن الجدالات حول الجندر قد تم تجميعها تحت عبارة "الخصومة حول بتلر"[10]، بحيث إن اسم "بتلر" قد انقلب إلى أيقونة مستفزة امتصت كل إحراجات القول في الجندر ومن ثم إلى شخصية عمومية مثيرة للجدل: ليس ذلك لأنها فيلسوفة "نسوية"، بل لأنها أتت قد تغير المشهد "النسوي" بما هو كذلك، وذلك لأنها محل نقد من طرف "النسويات" أنفسهن.

كانت أول صدمة تجاه الكتاب هي شعور النسويات بأنه جاء كي يضع النزعة النسوية نفسها موضع سؤال. إذ كانت النظرية النسوية قد اعتبرت التمييز الواضح بين "الجنس" (sex) و"الجندر" (gender) هو حجر الزاوية في خطتها، وذلك يعني أن ثمة فرقًا علينا مواصلة التسليم به بين الجسم "الطبيعي" و"الدور" الثقافي. والحال أن بتلر قد استشكلت فكرةَ جسمٍ "طبيعي" يوجد خارج الواقع

---

(7) يُقارن:

Éric Fassin, "Résistance et réception: Judith Butler en France," *La Revue Lacanienne*, no. 4 (2007), pp. 15-20.

(8) يُقارن:

Jérôme Vidal, "À propos du féminisme. Judith Butler en France: Trouble dans la réception," *Mouvements*, no. 47-48 (2006), pp. 229-239.

(9) Patricia Purtschert, "Des réactions troublantes: la réception de *Trouble dans le genre* de Judith Butler dans le monde germanophone," *Sociétés contemporaines*, no. 71 (2008), p. 29.

(10) Ibid., p. 30: "controverse sur Butler".

الاجتماعي، إذ بينت بشدة ضد أطروحة سيمون دو بوفوار أنه "إذا قلنا إن 'الجسم هو موقف'، مثلما تدعي، فإنه لا يوجد ملجأ إلى جسم لم يكن دومًا مؤوّلًا من خلال دلالات ثقافية؛ وبالتالي فإن الجنس لم يكن يمكن أن يُعتبَر واقعة تشريحية سابقة على الخطاب. وبالفعل فإنه سوف يتبين أن الجنس، من حيث التعريف، هو جندر منذ البداية"[11].

ولكن ما هو السياق التاريخي المخصوص الذي يجدر بنا أن ننزل فيه كتاب **قلق الجندر**؟

تقول الباحثة النسوية الألمانية إيفا فون ريدكر: "يتعلق الأمر أولًا بوضعية النقاش داخل الحركة النسوية نحو عام 1979، نعني في اللحظة التي انخرطت فيها بتلر بشكل نشط في نظرية الجندر. وثانيًا هناك النشاط النوعي الذي نشأ في نطاق المقاومة ضد الجو العام لكراهية المثليين وطريقة إدارة هذا الأمر في أثناء أزمة السيدا في أواسط الثمانينيات، عندما ألفت بتلر كتاب **قلق الجندر**"[12].

وعلى مستوى الفلسفة النسوية هذا الكتاب هو "في الأغلب الأعم قد تماهى قليلًا أو كثيرًا مع نهاية الموجة الثانية من الحركة النسوية، وذلك لأنه قوض مفهوم 'الذات الخاص بالنسوية'، وبالتالي قوض 'الصفة النسوية' أو الكل الذي تؤلفه النساء"[13].

وبذلك هو ليس كتابًا مريحًا أو مدرسيًا، بل هو كتاب مقاتل ومزعج. وقد كُتب في نطاق أجواء حربية هي ما تسمى "حروب الجنس النسوية" (feminist[14] (sex wars، بين النسوية المناهضة للإباحية والنسوية الإيجابية تجاه الجنس.

---

(11) Butler, *Gender Trouble*, p. 12.

(12) Eva von Redecker, *Zur Aktualität von Judith Butler: Einleitung in ihr Werk* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), p. 19: "Das ist zunächst die Diskussionslage innerhalb der feministischen Bewegung um 1979, d.h. zu dem Zeitpunkt als Butler selbst aktiv in die Gendertheorie eintrat. Und es ist zweitens der spezifische Aktivismus, der sich im Widerstand gegen die homophobe Stimmung und Administration während der AIDS Krise Mitte der 1980er formierte, als Butler Gender Trouble verfasste".

(13) Ibid., p. 23: "(…) Butler selbst, bzw. ihr 1990 erschienenes Buch Gender Trouble, meist mehr oder weniger mit dem Ende der zweiten feministischen Welle identifiziert wird, weil es dem "Subjekt des Feminismus", also ‚der' Weiblichkeit oder der Gruppe aller Frauen, begrifflich den Boden entzog..".

(14) Lisa Duggan & Nan D. Hunter, *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*, 10th anniversary ed. (New York: Routledge, 2006), pp. 160-161.

تقول بتلر في تصدير عام 1999: "لم أكن أعلم أن النص سيكون له جمهور بهذا القدر الواسع الذي كان له، ولا كنت أعلم أنه سيشكل 'تدخلًا' استفزازيًا في النظرية النسوية أو سيتم الاستشهاد به باعتباره واحدًا من النصوص التأسيسية لنظرية الكوير. إن حياة النص قد تخطت نواياي، وذلك بلا ريب في شطر منه نتيجة تغيير في سياق التلقي الذي وقع له".

علينا أن نبصر بالخيطين الإشكاليين الذين يصنعان "الحدث" الذي يشكله ظهور كتاب فلسفي نوعي: أنه "يتدخل" و"يستفز" أفق الفهم السائد حول ما يعتبره الناس "هويتهم" التي تقع خارج النقاش؛ ولكن أيضًا أنه بمجرد أن يُنشر هو سوف يكون "حياة" خاصة تتخطى حدود "الشخص" الذي ألفه وانسحب. ربما ما يفعله مؤلف حقيقي هو الانسحاب. وهو بذلك يمارسه حقه في "ألا يتذكر" النص إلا من خارج. تقول بتلر: "إنه لأمر غريب دومًا عندما يجب علي أن أجيب عن أسئلة حول **قلق الجندر** لأنني لا أتذكره بشكل كامل ... فأنا لا أعيد أبدًا قراءة عملي ... في بعض الأحيان أنا أفكر في هذا النص كدفاع مجنون عن النشاط [بما هو كذلك]"[15]. هذا "النشاط" هو الطابع "الأدائي" و"الإنجازي" للجندر باعتباره "المساهمة النظرية" الأساسية للكتاب[16].

ما تتميز به بتلر هو ممارسة الكتابة بوصفها نوعًا من "المواطنة" النشطة، التي ينخرط فيها نوع من الناس الذين وجدوا أنفسهم مجبرين على خوض معارك هوية لا يمكن الانتصار فيها على أحد، لأنها نزاع مع "سلطة" معيارية هي في الوقت نفسه آلة "إخضاع"، ولكن أيضًا مصدر "تذويت" الأفراد لأنفسهم. ولذلك ليس هناك مواطنة تؤسس نفسها على موقع "خارج" السلطة التي تعارضها. فليست الذات جوهرًا ملقى خارجًا، بل إمكانية هوية تتشكل في المعركة نفسها التي تخوضها ضد نمط ما من الإخضاع. تقول بتلر: "في **قلق الجندر**... ما يهمني هو كيف يكون أحدهم خاضعًا (subjected) لمعيار ما وبالتالي مذوتًا (subjectivated)، محولًا إلى ذات، وبالتالي فإن المعيار

(15) Sara Ahmed, "Interview with Judith Butler," *Sexualities*, vol. 19, no. 4 (2016), p. 482.

(16) Ibid.

يمكن أن يكون كابتًا وقامعًا، ولكن أيضًا على نحو غريب، يمكن أن يكون حتى مولدًا بشكل مزعج"[17].

هذا الكتاب هو ورشة لاختبار هذه المفارقة التي تطبع علاقة الذات بالسلطة التي تلعب دور المعيار بالنسبة إلى هويتنا: لا يمكن الفصل بين ما نخضع له وما نتذوت في الصراع معه. لذلك لا يمكن نقل معارك الحرية خارج التربة التي فرضتها.

نحن نركز في هذه التقديم على مسألة "التلقي وليس على محتوى الكتاب. ربما يجدر بالمترجم أن يحافظ للقارئ على عذرية النص، نعني على شيء من وحشيته وحميميته. وذلك لأن الترجمة هي سياسة في التلقي، ولكن في معنى مخصوص:

"إن عمليات التلقي تمتلك تاريخها الخاص، وسياقها الخاص كما جدليتها الخاصة. هي لا تكشف لنا عن الشيء المتلقى فحسب. ففي الطريقة التي يتم بها التلقي وفي محتوى الشيء المتلقى يفصح المتلقي دومًا أيضًا عن نفسه. وهكذا فإنه لأمر ذو دلالة قوية متى يتم تلقي شيء ما وفي أي سياق يحدث ذلك. إن مسار التلقي يُحيلنا على الحركية التاريخية الذي يوجد فيها الطرفان"[18].

لكن "التلقي" غير ممكن من دون ممارسة "الترجمة" بوصفها جزءًا لا يتجزأ من سياسة الحقيقة. نحن لا نتلقى إلا بقدر ما نترجم. وذلك يعني أن الترجمة لا تنقل "أشياء"، بل تحول المنقول والمنقول إليه معًا: نحن لا نتلقى حقًا إلا بمقدر ما نتغير. وليس مثل مسألة "الجندر" محك اختبار لهذه العلاقة

(17) Ibid., p. 484.

(18) Bernhard Grümme, "Halbierte Rezeption. Judith Butler und die Religionspädagogik," in: Bernhard Grümme & Gunda Werner (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption*, Religionswissenschaft (Transcript (Firm)); Band 15 (Bielefeld: Transcript Verlag, 2020), p. 25: "Rezeptionen haben ihre eigene Geschichte, ihren eigenen Kontext wie ihre eigene Dialektik. Sie verraten damit freilich nicht nur etwas über das Rezipierte. In der Weise der Rezeption wie im Inhalt des Rezipierten artikuliert sich immer zugleich auch die Rezipierende. So ist es bereits aussagekräftig, wann etwas rezipiert wird und in welchem Umfang dies geschieht. Der Rezeptionsprozess verweist auf die geschichtliche Dynamik, in der beide stehen".

العميقة بين التلقي والترجمة. ففي مقالة تحت عنوان "الجندر في الترجمة: ما وراء أحادية اللغة"[19] تشير بتلر إلى أن المنظرين باللغة الإنكليزية حول مصطلح الجندر هم "يعممون" ادعاءاتهم من دون أي اكتراث بما إذا كان "الجندر" مصطلحًا موجودًا في اللغات الأخرى أم لا. ثمة مقاومة "نحوية" تسبق كل مقاومة ثقافية أخرى حول مدى تهديد هذا المفهوم لاستقرار أشكال الميول الجنسية والتراتبيات المعيارية السائدة. ولذلك تفترض بتلر أنه ليس ثمة نظرية في الجندر من دون ترجمة من جهة ما تريد هذه النظرية أن تصبح "متعددة اللغات" (multilingual) وتقبل بالحركية التاريخية للغات.

لا أحد معفى من الخروج إلى العالم حيث يتكلم الناس لغات لا تقوله ولا تتكلم هويته. وحتى الإنكليزية – اللغة الكولونيالية المهيمنة على إبستيمولوجيا الشمال – هي ليست معفاة من الهجرة. تقول بتلر في محاضرة ألقتها في 5 شباط/ فبراير 2020 تحت عنوان "وعود تعدد اللغات"[20]: "إذا كان علينا ألا نتكلم إلا الإنكليزية، فنحن سوف نسيء فهم العالم. إن أحادية اللغة تُبقينا أبرشيين (parochial) [ضيقي التفكير مثل أبرشي في كنيسة] حتى ولو كانت اللغة التي نتكلمها قد حققت هيمنة عالمية".

كل لغة متى تُركت لنفسها هي سوف تعاني من "هشاشة" القصور، لأن ما تظن دومًا أنه "هوية" هو لا يعدو أن يكون بالنسبة إلى من لا يتكلمها مجرد "آخرية" غريبة. وليس ها هنا من علاج لهكذا داء ميتافيزيقي في اللغات سوى الترجمة، نعني هذا التمرين الكبير في التلقي الذي يغير محتوى الغريب بقدر ما يغير ملكة الضيافة. والنتيجة العليا هي أننا لا نستضيف إلا أنفسنا ولكن في صيغة أخرى. ولذلك تنبه بتلر إلى أن انتشار المصطلح الإنكليزي "gender" في مختلف لغات العالم في صيغته الإنكليزية هو بمعنى ما ليس بالأمر الجيد، إذ ليس القصد هو نشر أو فرض لغة "كونية" هي الإنكليزية، بل استدعاء اللغات "غير الإنكليزية" إلى التفكير بنفسها في "إمكانية" الجندر التي تنطوي عليها

(19) Judith Butler, "Gender in Translation: Beyond Monolingualism," in: *PhiloSOPHIA: A Journal of Continental Feminism*, vol. 9, no. 1 (2019), pp. 1-25.

(20) Judith Butler, "The Promise of Multilingualism," at: https://bit.ly/3mmQVm5

سلفًا. ولذلك فالحل الأنسب ليس "الكونتة" بل "تعدد اللغات" بوصفه الأفق الملائم للتفكير في الجندر[21]. علينا أن نعامل "الجندر" وكأنّه في "حالة ترجمة" مستمرة، وذلك بتحريره من "أحادية اللغة" التي تفرضها اللغة الإنكليزية على اللغات الأخرى. وبهذا تتحول "الترجمة" إلى ورشة تفكير "متعدد اللغات" من أجل تحرير إمكانيات الجندر التي تعج بها اللغات غير الإنكليزية.

ما تفعله الإنكليزية باللغات الأخرى هو وضعها في حالة "عطوبة" (vulnerability) بحيث إنها لا تترك لها من مصادر قوة إلا ضعفها أو "هشاشتها" (precarity). وليس من مخرج من حالة "الهشاشة اللغوية"[22] غير فعل الترجمة. وعلى الرغم من أن ما تقوله الإنكليزية ليس خطاب "كراهية"، بل ادعاء صلاحية "نظرية" حول ظاهرة الجندر كما يفرض نفسه على أي "شخص" في العالم، فإن اللغة-المصدر تتصرف إزاء اللغة-الهدف وكأن "الهيمنة" لا ينتج منها سوى "العطوبة". ولذلك، فإن "من" يقرّ أن يتكلم من زاوية اللغات "الأخرى" عليه أولًا أن يتكلم تلك اللغات وكأنها ليس "أخرى" لأي طرف، بل هي لغة "أصلية" كاملة الأصالة. ومن ثم فإن "العطوبة" المشار إليها هي مجرد مفعول كولونيالي عليها أن تتحرر منه سريعًا. علينا أن نقبل هنا بتطبيق ما تقوله بتلر[23] عن قوة "العطوبة" "حيث لا يمكن "المقاومة" من دون قدرة على "الهشاشة" على عملية استعمال "اللغة"[24]. حتى من دون "هجرة" جغرافية توجد اللغات غير الغربية في وضعية هجرة نظرية. ولذلك هي غير معفاة أبدًا من وضعية "العطوبة" بإزاء العنف الناعم الذي تمارسه اللغة المهيمنة.

وعلينا أن نسأل عندئذ: "ما معنى أن ننجز ترجمة ما؟". لو كنا نقول ذلك بالإنكليزية لكنا قد ربطنا الصلة للتو مع أخطر المفاهيم التي بنت عليها بتلر

(21) David Gramling, *The Invention of Multilingualism*, Key Topics in Applied Linguistics (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), p. 187 sq.

(22) Susan Samata, "Linguistic Precariat: Judith Butler's 'Rethinking Vulnerability and Resistance' as a Useful Perspective for Applied Linguistics," *Applied Linguistics Review*, vol. 10, no. 2 (January 2017), p. 13.

(23) Judith Butler, "Rethinking Vulnerability, Violence, Resistance," in: *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (Brooklyn: Verso Books, 2020).

(24) Samata, p. 4.

كتاب **قلق الجندر**، نعني مفهوم "الأداء" (performance) ومفهوم "الإنجازية" (performativity) الذي نقلته بتلر من ورشة أوستن عن الأفعال الكلامية إلى الورشة النسوية عن الجنس والجندر والميول الجنسية. إن فعل "to perform" يعني لدى بتلر في الوقت نفسه "أنجز" ولكن أيضًا "أدى دورًا" كما في مسرحية ما. إن "الترجمة الإنجازية"[25] سوف تكون عندئذ "ترجمة أدائية" في كرّة واحدة:

"وحسب بتلر فإن الجندر هو في حد ذاته 'إنجازي'. هو ليس ما **يكونه** (is) أحدهم، بل ما **يفعله** (does). لا هو ماهية ولا هو عالم باطني يمتلكه أحدهم، فالجندر هو، بالأحرى، مخلوق من طريق أفعال متكررة عبر الزمن. باستدعاء فكرة فوكو عن الممارسات الخطابية، بشكل متواز مع مناقشات أوستن عن اللغة 'الإنجازية' ومفهومات دريدا عن قابلية التكرار، قامت بتلر بوصف هوية الجندر باعتبارها منتَجة عبر 'تكرار مؤسلَب للأفعال'"[26].

يعني ذلك أننا لا يمكن أن نتكلم عن الجندر أو أن نفكر فيه في مصطلحات تنتمي إلى لغة لا تزال تنظر إلى ما نفكر فيه أو نتكلم عنه بوصفه "شيئًا" أو "ماهية" أو "جوهرًا" معطى خارجنا. إن الجندر فعل إنجازي ودور أدائي معناه أن اللغة التي سوف تقوله أو تحتمله عليها أن تغير من نفسها وهي تواجهه، أي عليها أن تبدأ في معاملة معنى الجندر بوصفه فعلًا إنجازيًا وليس "تعريفًا" إجرائيًا يمكن طرحه في اللغة "السائدة" أو "التقليدية"، والحال أن السائد أو التقليدي هو بناء "معياري" وليس مجرد "أداة" بريئة.

لكن طرافة **قلق الجندر** لا تكمن في أنه يهاجم القيم الجنسية السائدة من موقع "نسوي"، بل هو يأتي كي يُنهي نقاشًا نسويًا داخليًا لم يعد مفيدًا، وبهذا المعنى هو يشير بقوة إلى نهاية "الموجة الثانية" من النسوية، حيث لا يزال السجال جاريًا حول مفهوم "الجسد" في ثنائية حادة بين الجنس (sex) "البيولوجي" و"الجندر" (gender) الاجتماعي. ما فعله هذا الكتاب هو أنه أثار قلقًا في ميدان

(25) Sandra Bermann, "Performing Translation", in: Sandra Bermann & Catherine Porter (eds.), *A Companion to Translation Studies* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2014), pp. 285 sqq.

(26) Ibid., p. 290.

الجندر، وذلك بأن وضع موضع سؤال ليس الدلالة الاجتماعية للجندر فحسب، بل كذلك وبالقدر نفسه أيضًا الدلالة البيولوجية لهوية الجنس. إلا أن ما يظل خفيًا هنا هو أن فهم معنى الجندر سوف يفرض على كل متكلم همما كانت لغته أن يعيش محنة "ترجمته" في لغة سائدة لا تقوله طالما هي نتاج تصور تقليدي للجنسانية هي "الجنسانية الغَيرية" (heterosexuality) التي هي البنية العميقة لشيء آخر هو "المعيارية الغَيرية" (heteronormativity). وهذا يعني أن "قلق الجندر" قد أدى ويؤدي بالضرورة إلى "قلق الترجمة" (Translation Trouble):

"إذ كيف نترجم عملًا لغتُه تسكن بطرق شتى خطابًا نظريًا هو لا يوجد في الخطاب المستهدف أو هو بالنسبة إلى هذا الخطاب ليس مركزيًا؟ من يناقش ظواهر ومشاكل، لا يزال يجب عليه أن يخلق لها تسميات واصطلاحات في السياق المستهدف، وذلك أحيانًا ضد مقاومة نظام الخطاب المهيمن؟"[27].

قد يبدو بذلك أن المؤلف والمترجم يخوضان معركتين مختلفتين، إلا أن ذلك ليس صحيحًا إلا عرضًا: إنهما في الواقع يواجهان خصمًا واحدًا، ألا وهو نظام "النحو". في كل لغة يكون هناك "نحو" (grammar) ما قد وزع الأدوار وضبط بنى الرغبة من طريق سياسات معينة في التسمية. وليس الفروق بين "الجنس" و"الجندر" و"الجنسانية" غير تدابير نحوية تخفي نزاعًا هوويًا معقدًا وخفيًا في بناء الذات.

تقول بتلر في تصدير عام 1999: "إن تعلم القواعد التي تحكم الكلام المفهوم هو انغراس في اللغة المعيرة (normalized)، حيث إن ثمن عدم موافقتها هو فقدان إمكانية الفهم ذاتها. [...] وإذا كان الجندر هو ذاته مطبعًا عبر المعايير النحوية، [...]، فإن تغيير (alteration) الجندر على المستوى المعرفي الأكثر

---

(27) Xenia Wenzel, "Von Gender Trouble zu Translation Trouble. Übersetzungsprozesse poststrukturalistischer feministischer Theorie zwischen dem angloamerikanischen und deutschsprachigen Wissenschaftsraum," *Chronotopos: A Journal of Translation History*, 2 (2019), p. 164: "Denn wie ein Werk übersetzen, dessen Sprache auf mannigfaltige Weise ein theoretischer Diskurs innewohnt, der im Zieldiskurs nicht existiert oder für diesen nicht zentral ist? Der Phänomene und Probleme diskutiert, für die im Zielkontext erst noch Bezeichnun-gen geschaffen werden müssen und dies mitunter gegen den Widerstand der herr-schenden Diskursordnung?".

أساسية سوف يتم، في جزء منه، عبر الطعن في النحو الذي في نطاقه تعين الجندر وتشكل"[28].

يبدو التفكير بالنسبة إلى بتلر بمثابة معركة شرسة مع قواعد نحوية، بحيث إنها لم تكتفِ بأن تفرض نمطاً معيناً من تصور الأشياء وتسميتها فحسب، بل إنها أيضاً منعت أنماطاً أخرى من الظهور. ولذلك فإن أسماء من قبيل "الذكر" و"الأنثى" و"الرجل" و"المرأة" و"الخنثى" و"الجنس" و"الجندر"... هي أولاً وأخيراً تسميات وقرارات معيارية ينظمها نظام نحوي تحول بالتكرار وقابلية التكرار إلى "حقائق طبيعية" تمارس "سلطة" هووية ومعيارية لم يعد يمكن مراجعتها إلا بتدمير جزء هائل من اللغة التي نتكلمها من أجل أن يفهم أحدنا الآخر. ليس القصد هو رفض هذه اللغة وبناء لغة "خاصة" تقبع خارجها. بل فقط تفكيك إرادة الخطاب التي تحركها بحيث يصبح ممكناً تحرير "بنى الرغبة" و"أشكال الذات" ومفاعيل "الهوية" التي تكتنفها والتي يُقدمها "المعيار" السائد على أنها هي "شكل الحياة" الوحيد المتاح للناس. وإن عمل المترجم لا يختلف عن عمل المؤلف حول الجندر: إن عليه أن يساعد لغته على التعدد من الداخل بحيث يمكنها أن تشارك في العمل "المتعدد اللغات" (multilingual) الهادف إلى توسيع أفق الهوية التي يحتاجها هذا النوع أو ذاك من الحياة البشرية.

وبمعنى ما علينا أن نجازف بالقول إن الكاتب والناقل لما يكتبه هما كلاهما بالضرورة "مترجمان". لا أحد مخير في المرور من لغة إلى أخرى لأنه ليس مخيراً في المرور من "نحو" إلى آخر، ولا ضَرَّ إن كان ذلك داخل اللغة نفسها أم من لغة إلى أخرى. ويمكن أن نضرب مثلاً على ذلك، ففي تعليقها على خصومة هابرماس-تشارلز تايلور حول صلاحية "القيم" الدينية، هل ينبغي ترجمتها على نحو ينقلها من "المصادر الدينية" إلى "ميدان معقولية يُعتَبَر في نهاية المطاف شيئاً لا ينتمي إلى أي دين" (أطروحة هابرماس) أم أن "العقل" التي أبرر بها أفعالي هي "تنتمي إلى بعض أنواع الاصطلاح ولا يمكن أبداً أن تُستخرَج بشكل كامل من هذه الحقول الخطابية" (تايلور)، تقول بتلر:

(28) Butler, *Gender Trouble*, p. XX.

"سواء أأخذ المرء بالموقف الأول أم بالموقف الثاني، فإنه سوف يبقى من الضروري أن يدخل في حقل الترجمة، وذلك إما لأن المحتوى العلماني ينبغي أن يُستخرَج عبر وسائل معينة من الخطاب الديني أو أن الخطاب الديني ينبغي أن يجعل نفسه قابلًا للتواصل ما وراء جماعة الذين يتقاسمون هذا الاصطلاح"[29].

ولذلك، فإن المطلوب هو أن ننبه إلى أن ضرورة الترجمة للسببين التاليين: من جهة، وحدها الترجمة توفر ركحًا حيث تنكشف "حدود إبستيمية معينة"، ومن جهة، هي تفرض عليها أن "تصبح قادرة على إعادة صياغة نفسها بطرق لا تحتوي من جديد على [نزعتها] الغيرية"؛ والقصد هو التحرر من سداجتين سائدتين، نعني ادعاء "التفوق" من جهة (وهو سلوك هيمنة) أو ادعاء "الاكتفاء الذاتي" في فهم أنفسنا (وهو سلوك هووي)[30]. ولو طبقنا ذلك على الجندر لكان علينا أن نقول: وحده مشكل الجندر يكشف عن "الحدود الإبستيمية" التي تفصل ليس لغة غير غربية عن اللغات الغربية، بل تفصل بالقدر نفسه لغة تقليدية ما عن نفسها عندما تتورط في حقل مسائل الجندر كما طرحتها بتلر، لكن ذلك لا يبرر أبدًا الادعاء الهووي بأنها غير معنية بهذا المشكل.

أخيرًا، علي أن أشكر الفيلسوفة الأميركية جوديث بتلر - ناقدة الصهيونية وقارئة إدوار سعيد ومحمود درويش[31] - على إجابتها الكريمة عن طلبي كتابة تصدير خاص بالترجمة العربية. وإن أكثر ما لفت انتباهي - إلى جانب لطفها وكرمها في الإجابة - هو تأكيدها في ثلاثة رسائل متكررة معها لموقف واحد: "الامتنان". قالت في رسالة مؤرخة في 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 2020: "أولًا، أرجو أن تتقبل امتناني عن كل العمل الذي قمت به من أجل نقل **قلق الجندر** إلى العربية. أنا أعرف أن هذا لا يمكن أن يكون مهمة سهلة"[32]. وهو امتنان

---

(29) Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (New York: Columbia University Press, 2012), p. 7.

(30) Ibid., pp. 7-8.

(31) Ibid., pp. 205 sqq.

(32) "First, please accept my gratitude for all the work you have done to bring Gender Trouble into Arabic. I know that this could not be an easy task". (mar. 10 nov. 2020)

قد حولّته بتلر في تصدير الترجمة العربية الذي كتبته خصيصًا لها إلى موقفٍ فلسفيٍّ طريف من الترجمة قائلة:

"إن كل ترجمة لكتاب **قلق الجندر** قد كانت بمثابة هبة أو هدية (gift)، بما أنني لا أملك اللغة أو مفاعيلها وذلك بمجرد أن يُتناوَل في لغة جديدة، وأن يُقدم داخل تلك اللغة عبر تأويل جديد. وفي إثر كل ترجمة أنا أتعلم المزيد عن العوالم التي ولج إليها. وبهذه الطريقة فإن النص، الذي صار الآن مما لا يمكنني قراءته، قد عاد إليَّ في شكل هدية"[33].

تونس، كانون الأول/ ديسمبر 2021

---

(33) "This is why every translation of *Gender Trouble* has been a gift, since I do not own the language or its effects once it is taken up in a new language, delivered into that language through a fresh interpretation. I learn more about the worlds in which it enters in the wake of every translation. In this way, the text, now unreadable by me, comes back to me in the form of a gift".

تصدير الطبعة الثانية (1999)

منذ عشر سنوات، أنهيت مخطوط كتابي **قلق الجندر** وأرسلت به إلى دار راوتلدج بغرض النشر. لم أكن أعلم أن النص سيكون له جمهور بهذا القدر الواسع الذي كان له، ولا كنت أعلم أنه سيشكل "تدخلًا" استفزازيًا في النظرية النسوية أو سيتم الاستشهاد به باعتباره واحدًا من النصوص التأسيسية لنظرية الكوير (queer). إن حياة النص قد تخطت نواياي، وذلك بلا ريب في شطر منه نتيجة تغيير في سياق التلقي الذي وقع له. عندما كتبته، كنت أفهم من نفسي أنني في علاقة صراع وتعارض مع أشكال معينة من النزعة النسوية، حتى عندما كنت أدرك أن النص جزء من المذهب النسوي ذاته. كنت بصدد الكتابة ضمن تقليد النقد المحايث الذي يسعى إلى إحداث مراجعة نقدية للمفردات الأساسية لحركة التفكير التي ينتمي إليها. ذاك كان ويظل مبررًا وضمانة لهكذا نمط من النزعة النقدية وحتى نميز بين نزعة إلى نقد الذات تعد بحياة أكثر ديمقراطية وأكثر شمولًا بالنسبة إلى الحركة، ونزعة نقدية تسعى إلى تقويضها تمامًا. طبعًا، من الممكن دومًا إساءة قراءة الأولى كما الثانية، إلا أنني سوف آمل ألا يحدث ذلك في حالة كتابي **قلق الجندر**.

في عام 1989، كنت مهتمة أكثر بنقد فرضية الجنسانية الغيرية (heterosexual) التي كانت سائدة ومنتشرة في نظرية الأدب النسوية. سعيت إلى مواجهة تلك الآراء التي وضعت الفرضيات حول حدود الجندر وملاءمته وحصرت معنى الجندر في المفهومات الموروثة عن الذكورة والأنوثة. كان رأيي، ولا يزال، أن أي نظرية نسوية تحصر معنى الجندر في المفترضات التي

تحكم ممارسته الخاصة، هي تضع المعايير الإقصائية للجندر في صلب النزعة النسوية، وغالبًا ما يؤدي ذلك إلى رهاب المثليين (homophobic). كان يبدو لي، ولا يزال، أن الحركة النسوية يجب أن تكون حريصة على ألا تؤمثل بعض تعابير الجندر التي من شأنها، هي بدورها، أن تنتج أشكالًا جديدة من التراتب والإقصاء. وعلى وجه الخصوص، أنا عارضت أنظمة الحقيقة تلك التي تنص على أن أنواعًا معينة من التعابير المجندرة (gendered) وُجدت لتكون خاطئة أو مشتقة، وأن أنواعًا أخرى، قد وُجدت لتكون صائبة أو أصلية. كانت نكتة الإشكال ألا يتم فرض أو توصيف طريقة حياة مجندرة جديدة قد يمكن عندئذ أن تصلح نموذجًا لقراء النص. بل بالأحرى، هدف النص إنما كان فتح المجال أمام إمكانية الجندر من دون أن يتم إملاء أي أنواع من الإمكانيات يجب أن تتحقق. قد يمكن المرء أن يتساءل عن فائدة "فتح الإمكانيات" في نهاية الأمر، بيد أنه لا أحد ممن فهموا ما معنى أن يعيش المرء في العالم الاجتماعي بوصفه كائنًا "مستحيلًا"، غير قابل للقراءة، غير قابل للتحقق، غير واقعي، وغير شرعي، هو من المحتمل أو الملائم أن يطرح ذاك السؤال.

كان كتاب **قلق الجندر** يسعى إلى الكشف عن الطرق التي من خلالها يكون التفكير نفسه في ما هو ممكن في الحياة المجندرة ممنوعًا (foreclosed) بواسطة بعض الفرضيات المألوفة والعنيفة. وبذلك، فإن النص قد سعى إلى تقويض أي جهود، وكل جهود، إلى استعمال خطاب عن الحقيقة من أجل نزع المشروعية عن الممارسات الجنسية والمجندرة الخاصة بأقلية ما. هذا لا يعني أن ممارسات الأقليات كلها ينبغي التغاضي عنها أو الاحتفاء بها، بل يعني أن علينا أن نكون قادرين على التفكير فيها قبل الإقدام على أي نوع من الاستنتاجات حولها. ما كان يقلقني أكثر من أي شيء آخر هي تلك الحالات حيث إن الذعر أمام ممارسات كهذه قد جعل منها غير قابلة للتفكير فيها. هل أن انهيار الثنائيات الجندرية هو، على سبيل المثال، بشع بهذا القدر، ومخيف بهذا القدر، حتى يجب اعتباره مستحيلًا من الناحية التعريفية ويمنع تجريبيًا أو استكشافيًا من بذل أي جهد للتفكير في الجندر؟

بعض هذه الافتراضات قد تم العثور عليه في ما كان يسمى عندئذ "النسوية الفرنسية"، وكانت تتمتع بشعبية كبيرة بين علماء الأدب وبعض المنظرين الاجتماعيين. حتى وإن عارضت ما كنت أعتبره جنسانية غيرية في قلب أصولية الفرق الجنسي، فأنا قد نهلت من ما بعد البنيوية الفرنسية كي أحدد أهدافي. وإن عملي ضمن **قلق الجندر** قد انقلب في آخر المطاف إلى ضرب من الترجمة الثقافية. إن النظرية ما بعد البنيوية قد تمت تعبئتها للتأثير على نظريات الجندر والمآزق السياسية للحركة النسوية في الولايات المتحدة. وإذا كانت ما بعد البنيوية تبدو، في بعض مظاهرها، بمثابة مذهب صوري، يعمل بمعزل عن مسائل السياق الاجتماعي والهدف السياسي، فإن هذا ليس صحيحًا بالنسبة إلى آخر الطرق الجديدة لتملكها والاقتباس منها في أميركا. في الواقع، ليس غرضي أن "أطبق" ما بعد البنيوية على الحركة النسوية، بل أن أخضع تلك النظريات إلى إعادة صياغة نسوية على وجه التحديد. وفي حين أن بعض المدافعين عن النزعة الصورانية ما بعد البنيوية، قد عبر عن استيائه من التوجه "الموضوعاتي" الصريح الذي تأخذه تلك النزعة في أعمال من نوع كتاب **قلق الجندر**، فإن نقاد ما بعد البنيوية في نطاق اليسار الثقافي قد عبروا بقوة عن شكوكهم تجاه الادعاء بأنه قد يتأتى من مقدماتها شيءٌ يكون تقدميًا على الصعيد السياسي. بيد أنه بالتقديرين كليهما، تُعتَبر ما بعد البنيوية شيئًا موحدًا، محضًا، ومتجانسًا. إلا أن تلك النظرية أو المجموعة من النظريات هي في الأعوام الأخيرة قد هاجرت إلى ناحية دراسات الجندر والجنسانية والدراسات ما بعد الكولونيالية والدراسات العرقية. لقد فقدت صورانية هيئتها المبكرة واكتسبت حياة جديدة ومزدرعة في ميدان النظرية الثقافية. ولا تزال ثمة نقاشات مستمرة عما إذا كان عملي الخاص أو عمل هومي بابا (Homi Bhabha)، وغاياتري شاكرفورتي سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak) أو سلافوي جيجيك (Slavoj Žižek) ينتمي إلى الدراسات الثقافية أو إلى النظرية النقدية، بيد أن أسئلة كهذه هي على الأرجح تبين فقط أن التمييز القوي بين المشروعين قد تكسر وانهار. سوف يوجد منظرون يدعون أن كل ذلك ينتمي إلى الدراسات الثقافية، وسوف يوجد هناك ممارسون للدراسات الثقافية

يعرفون أنفسهم بكونهم ضد كل ضرب من النظرية (وإن كان ذا دلالة أن الأمر لا ينسحب على ستيوارت هال (Stuart Hall)، أحد مؤسسي الدراسات الثقافية في بريطانيا). لكن طرفي النقاش في بعض الأحيان يفوتهما أن وجه النظرية قد تغير وبالتحديد عبر التخصيصات الثقافية لها. ثمة حيز جديد للنظرية، هو بالضرورة غير طاهر، حيث هي تنبجس في صلب الحدث الحقيقي للترجمة الثقافية وباعتبارها نتاجًا له. ليس هذا إزاحة للنظرية بواسطة النزعة التاريخية ولا هو مجرد إضفاء للصبغة التاريخية على النظرية، من شأنه أن يكشف عن الحدود العرضية لادعاءاتها الأكثر قابلية للتعميم. بل هو انبجاس للنظرية من تلك الجهة حيث تلتقي الآفاق الثقافية، وحيث يكون الطلب على الترجمة ملحًا، وحيث تكون وعوده بالنجاح، غير مؤكدة.

قلق الجندر كتابٌ يجد جذوره في ما يسمى "النظرية الفرنسية"، والذي هو نفسه اختراع أميركي مثير للفضول. في الولايات المتحدة فقط، يوجد هذا العدد من النظريات المتنافرة وهي مضمومة إلى بعضها بعضًا وكأنها تؤلف نوعًا من الوحدة. وعلى الرغم من أن الكتاب قد تُرجم إلى عديد اللغات، وكان له أثر قوي بشكل مخصوص في النقاشات حول الجندر والسياسة في ألمانيا، فهو سوف يظهر في فرنسا، إذا ما قُدر لذلك أن يحدث أخيرًا، في وقت متأخر على ظهوره في بعض البلدان الأخرى. وأنا أذكر ذلك حتى أؤكد أن المركزية الفرنسية الظاهرية للنص هي على مسافة ذات دلالة من فرنسا ومن حياة النظرية في فرنسا. يميل كتاب **قلق الجندر** إلى أن يقرأ معًا، وبطريقة تركيبية (syncretic)[1]، مجموعة متنوعة من المفكرين الفرنسيين (ليفي ستروس، فوكو، لاكان، كريستيفا، فيتيغ (Monique Wittig))، الذين ليس لهم تحالفات كثيرة الواحد مع الآخر ولا يقرؤهم القراء في فرنسا، متى تم ذلك يومًا ما، الواحد مع الآخر إلا نادرًا. وبالفعل فإن التحرر (promiscuity)[2] الفكري في هذا النص إنما يميزه على وجه الدقة بوصفه نصًا أميركيًا، ويجعله غريبًا عن السياق

(1) في معنى "التوفيق" بين معتقدات مختلفة. (المترجم)

(2) بالمعنى الحرفي "الاختلاط" و"التشوش". ولكن اللفظ له إيحاء جنسي حيث يعني أيضًا "الاتصال الجنسي غير الشرعي". (المترجم)

الفرنسي. وهو ما يظهر على سبيل المثال في التأكيد للتقليد السوسيولوجي والأنثروبولوجي الأنكلو-أميركي القائم على دراسات "الجندر"، والذي هو متميز من خطاب "الفرق الجنسي" المتفرع عن البحث البنيوي. وإذا كان النص يركب خطر المركزية الأوروبية في الولايات المتحدة، فقد سبق أن مثل تهديدًا بـ"أمركة" النظرية في فرنسا، بالنسبة إلى أولئك القلائل من الناشرين الفرنسيين الذين ألقوا نظرة عليه[3].

بالطبع، ليست "النظرية الفرنسية" باللغة الوحيدة في هذا النص. فهو ينبع من رحم التزام طويل بالنظرية النسوية، ومن النقاشات حول الطابع المميز للجندر باعتباره شيئًا يُبنى اجتماعيًا، ومن التحليل النفسي والكتابات النسوية، ومن العمل الخارق الذي قامت به غايل روبن (Gayle Rubin) حول الجندر والجنسانية والقرابة، والعمل الرائد الذي أنجزته إستير نيوتن (Esther Newton) حول **الدراغ** أو المتشبهات والمتشبهين (drag)[4]، والكتابات النظرية والروائية اللامعة لمونيك فيتيغ، ومن المنظورات المثلية (gay and lesbian)[5] في الآداب والإنسانيات. وفي حين أن عديد النسويات في الثمانينيات كانت تفترض أن النزعة السحاقية تلتقي بالنزعة النسوية في ظل النسوية السحاقية، فإن ما سعى إليه كتاب **قلق الجندر** هو أن يرفض فكرة أن الممارسة السحاقية هيئة تمثل (instantiate)[6] النظرية النسوية بطريقة ملموسة، وأن يقيم علاقة أكثر قلقًا (troubled more) بين المصطلحين. لا تمثل (represent) النزعة السحاقية في هذا النص عودة إلى الشيء الأكثر أهمية بالنسبة إلى المرأة؛ فهي لا تكرس الأنوثة أو تشير إلى عالم قائم على المركزية النسائية. ليست النزعة السحاقية ضربًا من

(3) في اللحظة التي تجري فيها هذه الطبعة، يوجد بعض الناشرين الفرنسيين الذين هم بصدد التفكير في ترجمة هذا العمل، ولكن فقط لأن ديدي إريبون وآخرين قد أدرجوا حجج هذا النص ضمن النقاشات السياسية الفرنسية الحالية حول المصادقة القانونية على العلاقات (partnerships) المثلية.

(4) المتشبه بلباس النساء (التخنث) والمتشبهة بلباس الرجال (الترجل). (المترجم)

(5) ترجمة جامعة حتى يتم تفادي شحنة الازدراء التي تحتوي عليها صفة "اللواطي" رغم أن الترجمة سوف تفرض علينا استعمال مصطلح "السحاقية". (المترجم)

(6) في معنى هيئة تتكلم باسم طرف ما. (المترجم)

التحقيق الشبقي لمجموعة من المعتقدات السياسية (فالجنسانية والمعتقد هما مرتبطان بطريقة مركبة أكثر من ذلك، وغالب الأحيان على خلاف أحدهما مع الآخر). وبدلاً من ذلك، يتساءل النص: كيف للممارسات الجنسية الخارجة عن المعايير (non-normative) أن تضع موضع السؤال استقرار الجندر من حيث هو مقولة تحليل؟ كيف لبعض الممارسات الجنسية أن تجبرنا على التساؤل: ما هي المرأة، ما هو الرجل؟ وإذا ما كان الجندر لم يعد مفهومًا باعتباره شيئًا مرسخًا وموطدًا بواسطة الجنسانية المعيارية، عندئذ هل ثمة أزمة في الجندر خاصة بالسياقات الخاصة بالكوير (queer)؟[7]

انبثقت لدي فكرة أن الممارسة الجنسية تمتلك القدرة على زعزعة استقرار الجندر من قراءة نص غايل روبن "الاتجار بالنساء"[8] وكان مقصدها تقرير أن الجنسانية المعيارية من شأنها أن تعزز وأن تقوي الجندر المعياري. وباختصار، تكون إحداهن (one is a woman) امرأة، بحسب هذا الإطار، بقدر ما تؤدي وظيفتها باعتبارها واحدة توجد داخل الإطار الجنسي-الغيري المهيمن وأن يوضع الإطار موضع سؤال إنما يعني على الأرجح أن الواحدة قد خسرت إحساسها بمكانه داخل الجندر. وأنا أعتبر أن هذا هو الصياغة الأولى عن "قلق الجندر" في هذا النص. كان مسعاي أن أفهم جزءًا من الرعب والجزع الذي يؤلم بعض الناس حين "يصبح مثليًا (gay)"، والخوف من أن يخسر مكانه داخل الجندر أو من ألا يعرف من يريد أن يكون إذا جامع أحدًا هو في ظاهره من "نفس" الجندر. وهذا يشكل نحوًا من الأزمة في الأنطولوجيا يجربها المرء على

(7) "الكوير" هو مصطلح عام يعني حرفيًا "الغريب" أو "غير المألوف"، ويشار به إلى الأقليات الجنسية التي تخرج عن المنوال المغاير جنسيًا السائد. وهو قد ظهر في أواخر القرن التاسع عشر لوصف المثليين. ولكن منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين بدأت حركات الكوير في إعادة تملك المصطلح واستعماله بشكل جديد تم شحنه بدلالة استفزازية وراديكالية بالمعنى السياسي. ولذلك حاول المترجمون تخليص اللفظ من دلالة الازدراء واستعمال عبارة "أحرار الجنس" بدلًا منه. وذلك على الأغلب ليس ضروريًا. (المترجم)

(8) Gayle Rubin, "The Traffic in Women. Notes on the 'Political Economy' of Sex," in: Linda Nicholson (ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory* (New York & London: Routledge, 1997).

(المترجم)

مستويي الجنسانية واللغة كليهما. وهذه المسألة تصبح أكثر حدة حين نضع في الاعتبار مختلف الأشكال الجديدة من الجندرة (gendering) التي انبثقت في ضوء الجندرية العابرة (transgenderism) والجنسانية المتحولة (transsexuality) والأبوة/أو/الأمومة المثلية (lesbian and gay)، والهويات الجديدة للمرأة/"البوتش" أو المترجلة (butch and femme)[9]. متى ولِمَ، على سبيل المثال، يكون على بعض السحاقيات المترجلات، متى صرن آباء/أو/أمهات، أن تصبحن "بابوات" (dads') أو "ماموات" (moms')؟

ماذا عن الفكرة التي اقترحتها كيت بورنشتاين (Kate Bornstein)، والمتمثلة في أن كائنًا متحولًا جنسيًا (a transsexual) لا يمكن أن يوصَف بواسطة اسم "امرأة" أو "رجل"، بل ينبغي أن تتم مقاربته عبر أفعال مضارعة تشهد على التحول المستمر الذي "هو" الهوية الجديدة أو، في واقع الأمر، "حالة البين-البين" (in-betweenness) التي من شأنها أن تضع كينونة الكائن المُجندَر (gendered) موضع سؤال؟ وعلى الرغم من أن بعض السحاقيات تذهبن إلى أن المرأة "البوتش" أو المترجلة ليس لها أي صلة مع فكرة "أن-تكون-رجلًا"، في حين أن أخريات تؤكدن أن "البوتشية" (butchness)/ أو ترجل المرأة، إنما هو أو كان فقط طريقًا إلى منزلة مرغوب فيها هي منزلة الرجل. وبلا ريب، فهذه المفارقات قد ازدهرت وتكاثرت في الأعوام الأخيرة، مانحة بذلك دليلًا واضحًا على ضرب من القلق في الجندر، لم يكن النص ذاته قد استبق الطريق إليه[10].

---

(9) السحاقية التي تلبس لباس الرجال وتتشبه بهم. وفي الثقافة والطوائف السحاقية العامية التي ظهرت في القرن العشرين، يتم استعمال ثنائية "*Butch and femme*" في معنى ثنائية الطرف الذي يؤدي هوية أو دور "الذكر" (butch) والطرف الذي يؤدي هوية أو دور "المستأنثة" (femme)، وذلك في كل شيء: في الملامح واللباس والأساليب والنظرة إلى الذات، ...إلخ. (المترجم)

(10) لقد كتبت مقالتين موجزتين حول هذه المسألة: "كلمة ختامية" ضمن كتاب:
Sally Munt (ed.), *Butch/Femme: Inside Lesbian Gender* (London: Cassell, 1998),

وكلمة ختامية أخرى ضمن العدد الخاص من مجلة **الجنسانيات**:
"Transgender in Latin America: Persons, Practices and Meanings," *Sexualities*, vol. 5, no. 3 (special issue) (1998)

[الأرجح الأصح: Judith Butler, "Afterword," *Sexualities*, vol. 1, no. 3 (1998) (الموثِّقة)].

ولكن، ما هو الرابط ما بين الجندر والجنسانية الذي سعيت إلى توكيده؟ يقينًا، أنا لم يكن قصدي أن أدعي أن أشكال الممارسة الجنسية تنتج جنادر (genders) معينة، بل فقط أنه في ظل ظروف أو شروط تحكمها معايير الجنسانية الغيرية، إنما يكون ضبط الجندر (policing gender) مستعملًا في بعض الأحيان بوصفه طريقة لتأمين الجنسانية الغيرية. وتقدم لنا كاثرين ماكينون (Catharine MacKinnon) صياغة لهذا المشكل تتناغم مع صياغتي الخاصة له، في الوقت نفسه الذي توجد فيه، كما أعتقد، اختلافات حاسمة ومهمة في ما بيننا. هي تكتب:

> إذا ثُبت بوصفها صفة للشخص، تأخذ اللامساواة الجنسية شكل الجندر؛ فإذا ما حُركت باعتبارها علاقة بين الناس، هي تأخذ شكل الجنسانية. إن الجندر ينبثق بوصفه الشكل المتجمد من عملية تجنيس (sexualization) اللامساواة بين الرجال والنساء[11].

ومن هذه الزاوية، فإن التراتبية الجنسية هي التي تنتج الجندر وتعززه. ليست معايير الجنسانية الغيرية هي التي تنتج الجندر وتعززه، بل تراتبية الجندر هي التي قيل عنها إنها تضمن العلاقات الجنسية الغيرية. وإذا كانت تراتبية الجندر تنتج الجندر وتعززه، وتفترض فكرة نافذة المفعول (operative) عن الجندر، فإن هذا الأخير هو الذي يسبب الجندر، وإذا بالصياغة تنتهي إلى مصادرة على المطلوب. من الممكن أن ماكينون تريد فقط أن ترتسم آلية الإنتاج الذاتي لتراتبية الجندر، لكن هذا ليس هو ما قالته.

هل أن "تراتبية الجندر" هذه كافية لتفسير شروط إنتاج الجندر؟ إلى أي مدى تخدم تراتبية الجندر، إن كثيرًا أو قليلًا، جنسانية غيرية إجبارية، وكم مرة تكون معايير الجندر مضبوطة بدقة من أجل تدعيم الهيمنة الجنسانية الغيرية؟

نحن نجد أن كاثرين فرانك (Katherine Franke)، وهي منظرة حقوقية معاصرة، قد قامت باستعمال جديد للمنظورات النسوية ومنظورات الكوير،

(11) Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 6-7.

منبهة إلى أنه بتسليمها بأولية تراتبية الجندر على إنتاج الجندر، فإن ماكينون تقبل على هذا النحو بنموذج يُفترض أنه جنسي غيري، من أجل التفكير حول الجنسانية. تمنحنا فرانك نموذجًا عن الميز أو التفريق (discrimination) الجندري تعتبره بديلًا عن نموذج ماكينون، يقيم الحجة بالفعل على أن التحرش الجنسي هو الاستعارة النموذجية (paradigmatic) على إنتاج الجندر. ليس كل تمييز يمكن أن يُفهَم باعتباره تحرشًا. إن فعل التحرش يمكن أن يكون ذاك الذي خلاله "يُجعَل" (made) شخصٌ ما داخل جندر معين. بيد أنه توجد طرق أخرى أيضًا لفرض الجندر. وهكذا، فإنه من المهم، بالنسبة إلى فرانك، أن تقوم بتمييز مؤقت بين الجندر والتفريق الجنسي. إن الناس المثليين (gay people)، على سبيل المثال، يمكن أن يقع الميز ضدهم في مواقع التشغيل لأنهم يفشلون في أن "يظهروا" في توافق مع معايير الجندر المقبولة. ويمكن جدًا أن يحدث التحرش الجنسي بالمثليين ليس من أجل تدعيم تراتبية الجندر، بل من أجل تعزيز معيارية الجندر.

حينما تقوم ماكينون بنقد قوي للتحرش الجنسي، هي تؤسس تنظيمًا من نوع آخر: أن يكون لأحدهم جندر يعني أنه قد دخل بعدُ في علاقة جنسية غيرية قائمة على الخضوع. وعلى مستوى تحليلي، هي تقيم معادلة تتصادى مع بعض الأشكال السائدة من كراهية المثليين. وهذا النوع من النظر ينص ويتغاضى على الترتيب الجنسي للجندر، مع الحفاظ على أن الرجال الذين هم رجال سوف يكونون أمناء مستقيمين (straight)، والنساء اللواتي هن نساء سوف يكنّ أمينات مستقيمات. وتوجد سلسلة أخرى من وجهات النظر، بما في ذلك وجهة نظر فرانك، هي تقوم تحديدًا بنقد هذا الشكل من تنظيم الجندر. وهكذا، ثمة فرق بين الآراء القائمة على التمييز بين الجنسين (sexist) والآراء النسوية، حول العلاقة بين الجندر والجنسانية: يدعي أنصار التمييز بين الجنسين أن امرأة ما لا تكشف عن كينونة المرأة أو طبعها كامرأة (womanness) إلا عند الجماع الجنسي الغيري، حيث يصبح خضوعها هو لذتها (ماهية تنبجس وتتأكد في خضوع النساء بواسطة الجنس)؛ وتذهب وجهة النظر النسوية إلى أن الجندر قد يجب الإطاحة به وإزالته أو جعله ملتبسًا على نحو قاهر، وذلك بسبب أنه علامة

على خضوع النساء. وهذا الرأي الأخير يقبل بسلطة الوصف الأرثوذكسي الذي قدمه الرأي الأول، ويقبل بأن يعمل هذا الوصف باعتباره أيديولوجيا متسلطة وقوية، لكنه يبحث على معارضته.

وأنا ألح على هذه النقطة لأن بعض منظرات الكوير (queer theorists) قد رسمن تمييزًا تحليليًا ما بين الجندر والجنسانية، رافضات بذلك أي رابط سببي أو بنيوي بينهما. وهذا له معنى من منظور واحد: إذا كان ما هو مقصود بهذا التمييز هو أن المعيارية الجنسية الغيرية لا يجب أن تنظم الجندر، وأن تنظيمًا مماثلًا يجب أن تتم معارضته، فأنا بكل تأكيد موافقة على وجهة النظر هذه[12]. ولكن إذا كان ما هو مقصود بذلك هو (على سبيل الوصف) أنه لا يوجد ترتيب جنسي للجندر، فأنا أتصور أن بُعدًا مهمًا، ولكن ليس على وجه الحصر، من أبعاد الطريقة التي تجري بها أعمال كراهية المثليين، لا يزال ساري المفعول على نحو غير معترف به من طرف أولئك الذين تحدوهم رغبة واضحة في محاربتها. وإنه من المهم بالنسبة إلي أن نقر، مع ذلك، بأن أداء تخريب الجندر (the performance[13] of gender subversion) يمكن ألّا يشير إلى أي شيء حول الجنسانية أو الممارسة الجنسية. يمكن إثارة الالتباس حول الجندر من دون إزعاج الجنسانية الموافقة للمعايير السائدة أو إعادة توجيهها. في بعض الأحيان، يمكن لالتباس الجندر أن يعمل على وجه الدقة من أجل استيعاب أو تحاشي الممارسة الجنسية غير الموافقة للمعايير وبذلك يمكن أن يعمل من أجل المحافظة على الجنسانية الموافقة للمعايير سليمة لا تشوبها شائبة[14]. وهكذا، ليس ها هنا من تضايف يمكن رسمه، على سبيل المثال، ما بين ممارسة "الدراغ" (drag)[15] أو المتحولين

(12) من سوء الحظ أن **قلق الجندر** قد سبق نشر الكتاب المهم:
Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1991),
وذلك ببضعة أشهر، وإن حججي هنا لم تكن قادرة على الاستفادة من مناقشتها المتلطفة للجندر والجنسانية في الفصل الأول من ذلك الكتاب.

(13) علينا أن نأخذ "performance" في معنى مسرحي أو تمثيلي. (المترجم)

(14) لقد أقنعني جوناثان غولدبرغ (Jonathan Goldberg) حول هذه النقطة.

(15) المتشبهات والمتشبهون. (المترجم)

جندريًا (transgender) والممارسة الجنسية، كما أنه لا يمكن أن نتوقع إمكانية رسم خريطة تحدد مسبقًا توزيع الميول إلى غيرية (hetero) وثنائية (bi) ومثلية (homo)، بحسب مستويات انعطافات الجندر أو تغيراته.

إن أكثر عملي في السنوات الأخيرة قد خُصص إلى إيضاح نظرية الإنجازية (perfomativity)[16] التي تم ارتسامها في كتاب **قلق الجندر** وإلى مراجعتها[17]. ومن الصعب أن نقول ما هي الإنجازية على وجه الدقة، ليس فقط لأن آرائي الخاصة حول "الإنجازية" قد تكون تغيرت مع الوقت، وأغلب الأحيان جوابًا عن مواقف نقدية رائعة[18]، بل لأن آخرين كثرًا قد استأنفوا تلك الآراء وقدموها في صياغاتهم الخاصة. في الأصل، أنا أخذت دليلي عن كيفية قراءة إنجازية الجندر (performativity of gender) من قراءة دريدا لقصة كافكا **أمام القانون** (*Vor dem Gesetz*")[19]". فمن ينتظر القانون ها هنا، يجلس أمام باب القانون، وينسب قوة معينة إلى القانون الذي ينتظره. إن انتظار الكشف الرسمي أو السلطوي (authoritative) عن المعنى هو الوسيلة التي من خلالها يتم إسناد السلطة (authority) وتثبيتها: إن الانتظار يستحضر موضوعه. كنت أتساءل ما إذا لم نكن نتصرف تحت توقعات مشابهة في ما يتعلق بالجندر، أنه يعمل بمثابة ماهية باطنية يمكننا الكشف عنها،

---

(16) وقد نقول "الإنشائية". علينا أن نتنزل هذا الطرح في سياق تقليد نظرية "أفعال الكلام" التي رسم معالمها أوستن في كتابه **كيف نفعل الأشياء بالكلمات**. يُراجع:
J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

(المترجم)

(17) من أجل بيليوغرافيا مكتملة إلى حد ما عن منشوراتي وإحالاتي على أعمالي، يُنظر العمل الممتاز الموجود في مكتبة إرفين (Irvine Library) في جامعة كاليفورنيا:
Eddie Yeghiayan: http://sun3.lib.uci.edu/~scctr/Wellek/index.html

(18) أنا مدينة بشكل خاص إلى: بيدي مارتن (Biddy Martin)، إيف سيدفيك (Eve Sedgwick)، سلافوي جيجك (Slavoj Žižek)، وندي براون (Wendy Brown)، سعيدية هارتمان (Saidiya Hartman)، ماندي مرك (Mandy Merck)، لين لايتون (Lynne Layton)، تيموثي كوفمان أوسبورن (Timothy Kaufmann-Osborne)، جسيكا بنجامان (Jessica Benjamin)، سيلا بن حبيب (Seyla Benhabib)، نانسي فرايزر (Nancy Fraser)، ديانا فوس (Diana Fuss)، جاي برسر (Jay Presser)، ليزا دوغان (Lisa Duggan)، إليزابيث غروز (Elizabeth Grosz). وذلك لما تفضلوا به من مواقف نقدية ثاقبة إزاء نظرية الإنجازية (performativity).

(19) **أمام القانون** (*Vor dem Gesetz*") هي قصة قصيرة كتبها فرانز كافكا نُشرت للمرة الأولى في عام 1915. (المترجم)

بمثابة توقع يخلص في النهاية إلى إنتاج الظاهرة الحقيقية التي ينتظرها. في المقام الأول، تدور الإنجازية، بذلك، حول هذه الاستعارة العكسية (metalepsis)، نعني الطريقة التي بها يؤدي انتظار ماهية مجندَرة إلى إنتاج ما كان يضعه باعتباره شيئًا خارجًا عنه هو ذاته. وفي المقام الثاني، فإن الإنجازية هي ليست فعلًا مفردًا، بل فعل معاودة وطقس، من شأنه أن يحقق مفاعيله عبر تطبيعه في سياق جسد، مفهوم في شطر منه بوصفه مدة زمنية مستمرة ثقافيًا[20].

طُرِحت أسئلة مهمة كثيرة على هذا المذهب، ويبدو أن أحدها يستحق الذكر في هذا الموضع. إن الرأي بأن الجندر هو شيء إنجازي (performative) إنما كان الغرض منه أن نبين أن ما نعتبره ماهية باطنية للجندر هو شيء مصنوع من خلال مجموعة مستمرة من الأفعال، تم طرحها عبر عمل أسلوبي (stylization) مجندر على الجسد. وبهذه الطريقة، فإن ذلك قد بين أن ما نعتبره سمة "باطنيّة" لأنفسنا هو شيء نترقبه وننتجه عبر أفعال جسدية معينة، وبعبارة قصوى، هو مفعول هلوسة ناجمة عن حركات (gestures) تطبيعية. هل يعني ذلك أن كل ما يُفهَم بوصفه "باطنيًا" حول الحياة النفسية (the psyche) هو بذلك قد تم إخلاؤه، وأن تلك الباطنية هي استعارة زائفة؟ على الرغم من أن كتاب **قلق الجندر** قد وضع استعارة النفس الباطنية في صلب مناقشاته الأولى عن ماليخوليا الجندر (gender melancholy)، على نحو واضح، فإن هذا التوكيد لم يقع بسطه إلى حد التفكير في الإنجازية نفسها[21]. ففي الوقت نفسه، ضمن كتاب **الحياة النفسية للسلطة** ومقالاتي الأخيرة الكثيرة حول موضوعات التحليل النفسي، أنا سعيت إلى إيجاد

---

(20) هذا المفهوم عن البُعد الطقوسي للإنجازية هو في حلف ما مع مفهوم الهابيتوس (habitus) في أعمال بيار بورديو، وهو أمر لم يتسنَّ لي التفطن إليه إلا بعد كتابة هذا النص. أما عن جهودي اللاحقة من أجل تفسير هذا التصادي، ينظر الفصل الأخير من كتابي:
Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997).

(21) لقد أشارت جاكلين روز إشارة مفيدة إلى وجه من الانفصال بين الأجزاء الأولى والأجزاء الأخيرة من هذا النص. فإن الأجزاء الأولى تسائل البناء الماليخولي للجندر، في حين أن الأخيرة تبدو وكأنها نسيت البدايات التي تميزت بالتحليل النفسي. ربما أن هذا يفسر شيئًا من "هوس" الفصل الختامي، رب حالة عرفها فرويد بوصفها جزءًا من إنكار الفقد الذي هو الماليخوليا. ويبدو **قلق الجندر** عند صفحاته الأخيرة وكأنه ينسى أو ينكر الفقد الذي لم أفعل شيئًا في شأنه سوى أن أفصح عنه فحسب.

حل لهذا المشكل، الذي رأى فيه الكثيرون فاصلًا إشكاليًا بين الفصل الأول والفصل الأخير من هذا الكتاب. وعلى الرغم من أن بي رغبة في إنكار أن العالم الباطني لله للحياة النفسية ما هو إلا مفعول ناجم عن مجموعة مؤسلَبة (stylized) من الأفعال، فإنني ما زلت أتصور أنه لخطأ نظري جسيم أن نأخذ "باطنية" العالم النفسي باعتبارها شيئًا مضمونًا. إن بعض سمات العالم، بمن في ذلك الناس الذين نعرفهم ونفقدهم، إنما شأنها أن تصير سمات "باطنية" في الذات (the self)، لكنها سمات تم تحويلها عبر هذا الاستبطان، وأن العالم الباطني، كما يسميه أصحاب ميلاني كلاين (the Kleinians)، هو مؤسس على وجه الدقة باعتباره نتيجة للاستبطانات التي تنجزها حياة نفسية ما. وهذا يشير إلى أنه يمكن فعلًا أن توجد نظرية نفسية عن الإنجازية هي قيد العمل وتدعونا إلى استكشاف كبير.

وعلى الرغم من أن هذا النص لا يجيب عن السؤال المتعلق بما إذا كانت مادية الجسد هي مبنية بتمامها، فإنه قد كان بمثابة قطب الرحى في كثير من عملي اللاحق، والذي آمل أن أثبته بشكل واضح بالنسبة إلى القارئ[22]. إن مسألة ما إذا كانت نظرية الإنجازية يمكن أو لا يمكن نقلها إلى مباحث العرق، قد تم استكشافها من طرف الكثير من الدارسين[23]. وأنا أود أن أسجل هنا ليس فقط

(22) ينظر كتابي **الأجسام التي لها وزن**:

Judith Butler, *Bodies that Matter* (New York: Routledge, 1993).

وكذلك النقد البارع والمهم الذي يتصل ببعض الأسئلة التي تمت إثارتها ها هنا تجاه دراسات العلم المعاصر من قِبل:

Karen Barad, "Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality," *Differences*, vol. 5, no. 2 (1998), pp. 87-126.

(23) إن سعيدية هارتمان وليزا لوي ودورين كوندو هن باحثات أثرت أعمالهن في أعمالي. وإن كثيرًا من الأبحاث الجارية حول "الانتحال" (passing) [انتحال أحد الجنسين لصفات الآخر أمام الناس مثلًا: كثيرًا ما لبست النساء زي الرجال وشاركن في الحرب. هي قدرة جندر معين على الظهور في مظهر شخص له جنس متوافق مع جندره (Cisgender). وهو يهم المتشبهين بالجنس الآخر والمتحولين جنسيًا والكوير. (المترجم)] قد أخذت هي أيضًا على عاتقها عين هذه المسألة. وكانت مقالتي حول "انتحال" نيلا لارسن ضمن كتابي **الأجسام التي لها وزن** تسعى إلى مواجهة هذه المسألة بطريقة أولية فحسب. وبلا ريب، فإن عمل هومي بابا (Homi Bhabha) [مفكر أميركي من أصل هندي، ساهم في بلورة نظرية ما بعد كولونيالية استلهم عناصرها من أعمال دريدا ولاكان وفوكو وخاصة إدوارد سعيد. (المترجم)] حول الانفصام المحاكاتي (mimetic) للذات ما بعد الكولونيالية هو قريب من عملي بطرق عدة: لا تملك "الصوت" المستعمِر من طرف المستعمَر فحسب، بل شرط الانفصام للتماهي أيضًا وهما حاسمان =

أن الافتراضات العرقية تذيل باستمرار خطاب الجندر على أنحاء تحتاج إلى أن يتم توضيحها، ولكن أيضًا أن العرق والجندر لا ينبغي أن يُعامَلا وكأنهما مجرد مماثلات أو تشبيهات. وأنا أود أن أشير بالتالي إلى أن السؤال الذي يجدر بنا إثارته ليس ما إذا كانت نظرية الإنجازية قابلة للنقل إلى مسائل العرق، بل بالأحرى ماذا يحدث للنظرية حينما تحاول التصدي لموضوع العرق. وإن الكثير من هذه المناقشات قد تركز على منزلة "البناء"، وما إذا كان العرق شيئًا يُبنى بالطريقة نفسها التي يُبنى بها الجندر. وإن رأيي هو أنه لا يوجد اعتبار واحد سوف يفي بذلك، وأن هذه المقولات تعمل على الدوام بمثابة خلفية الواحدة بالنسبة إلى الأخرى، وأنها في الغالب تجد تمفصلها الأكثر قوة الواحدة عبر الأخرى. وهكذا، فإن إضفاء الطابع الجنسي (sexualization) على معايير الجندر العرقي يدعونا إلى قراءته عبر عدسات متعددة في الوقت نفسه، وإن التحليل بلا ريب من شأنه أن يلقي الضوء على حدود الجندر من حيث هو مقولة تحليل حصرية[24].

= بالنسبة إلى مفهوم عن الإنجازية التي من شأنها أن تبرز الطريقة التي يتم بها إنتاج هويات الأقليات وتمزيقها في الوقت نفسه تحت شروط الهيمنة. [سعيدية هارتمان: هي كاتبة وأكاديمية أميركية، أستاذة الأدب المقارن في جامعة كولومبيا (نيويورك) مختصة في الأدب والتاريخ الأميركي الأفريقي. لها كتاب حاسم هو:

Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth Century America* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

ليزا لوي: أستاذة الدراسات الأميركية والقوميات والعرق والهجرة في جامعة ييل. وتدور أعمالها حول مسائل الاستشراق والاستعمار والعولمة. كان كتابها الأول:

Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms* (1991).

دورين كوندو: هي أستاذة في الأنثروبولوجيا والدراسات الأميركية في جامعة جنوب كاليفورنيا. لها كتاب أساسي هو:

Dorinne K. Kondo, *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

(المترجم)].

(24) إن عمل كوبينا مرسر (Kobena Mercer) وكندال توماس (Kendall Thomas) وهورتنس سبيلرز (Hortense Spillers) قد كان مفيدًا جدًا بالنسبة إلى تفكيري ما بعد كتاب **قلق الجندر** حول هذا الموضوع. كذلك أنا آمل في نشر مقالة حول فرانز فانون (Frantz Fanon) سوف تهتم رأسًا بمسائل المحاكاة والإغراق (hyperbole) [الغلو أو المبالغة] في كتابه **جلود سوداء، أقنعة بيضاء** (*Black Skin, White Masks*). وأنا ممتنة جدًا لغريغ توماس (Greig Thomas) الذي فرغ منذ وقت قريب من رسالته في الخطابة في باركلي، حول الجنسانيات المصنفة عرقيًا في الولايات المتحدة، لكونه قد حفز فهمي هذا التقاطع الحاسم وأثراه.

ومع أنني قد أحصيت بعضًا من التقاليد والمناقشات الأكاديمية التي نفخت الحياة في هذا الكتاب، فإن غرضي ليس أن أقدم مرافعة كاملة في هذه الصفحات القليلة. هناك جانب حول هذا النص متعلق بالشروط التي كانت وراء إنتاجه ظل غير مفهوم دومًا: أنه لم يُنتَج فقط من جهة الأكاديمية، بل أيضًا من جهة الحركات الاجتماعية التي يلتقي معها، والتي كنت جزءًا منها، وفي سياق جماعة مثلية على الساحل الشرقي من الولايات المتحدة حيث عشت طيلة أربعة عشر سنة قبل إنهاء هذا الكتاب. وعلى الرغم من تفكك الذات (dislocation of the subject) التي ينجزها النص، فإنه يوجد شخصٌ ما هنا: أنا ذهبت إلى كثير من الاجتماعات والحانات والمسيرات ورأيت أنواعًا كثيرة من الجندر، وفهمت أنا نفسي أنني أوجد في مفترق طرق البعض منهم، والتقيت بالجنسانية في الكثير من أطرافها الثقافية. عرفت كثيرًا من الناس الذين كانوا يحاولون العثور على طريقهم في غمرة حركة مهمة تعمل من أجل الاعتراف الجنسي والحرية الجنسية، وشعرت بالنشوة وبالحسرة التي تصاحب الإحساس بأنك جزء من هذه الحركة سواء في الأمل الذي يحدوها أم في الشقاق الداخلي الذي يعصف بها. وفي الوقت ذاته الذي كنت فيه مستقرة تمامًا داخل الأكاديمية، كنت أعيش كذلك حياة خارج تلك الجدران، ورغم أن كتاب **قلق الجندر** هو كتاب أكاديمي، فإنه بدأ، بالنسبة إلي، عند نقطة التقاطع (crossing-over)، حيث كنت جالسة في ريهوبوث بيتش (Rehoboth Beach)[25]، متسائلة ما إذا كنت أستطيع أن أربط بين الجهات المختلفة من حياتي. وكوني أستطيع أن أكتب على نمط السيرة الذاتية، فذلك، على ما أتصور، لن ينقل هذه الذات (this subject) التي هي أنا إلى محل جديد، بل على الأرجح هو يمنح القارئ شعورًا بالعزاء بأنه يوجد هنا أحد (someone) (وأنا أعلق بالنسبة إلى هذه اللحظة مسألة أن هذا الأحد قد منح نفسه إلينا في اللغة).

كانت واحدة من التجارب الأكثر إبهاجًا بالنسبة إلي أن النص يواصل حركته خارج الأكاديمية إلى هذا اليوم. وفي الوقت نفسه الذي تم فيه تناول

(25) مدينة تقع في الولايات المتحدة في ولاية ديلاوير (Delaware). (المترجم)

الكتاب من طرف الكوير نايشن (Queer Nation)[26]، وأن البعض من تأملاته حول الطابع المسرحي لتقديم الذات عند الشواذ، قد تناغم مع تكتيكات **الأكت أب** (Act Up)[27]، فإنه كان من بين المواد التي ساعدت أيضًا على حث أعضاء من جمعية التحليل النفسي الأميركية والجمعية النفسانية الأميركية على مراجعة شطر من عقيدتها الحالية عن الجنسانية المثلية. وتم اعتماد مسائل الجندر الإنجازي بطرق مختلفة في الفنون البصرية وفي معارض وايتني (Whitney) وفي مدرسة أوتيس للفنون في لوس أنجلوس (Otis School for the Arts in Los Angeles)، من بين أشياء أخرى. كذلك فإن البعض من صياغاته عن موضوع "النساء" وعن العلاقة بين الجنسانية والجندر هي كذلك وجدت طريقها نحو القانون النسوي والدراسات الحقوقية حول مقاومة التمييز مع أعمال فيكي شولتز (Vicki Schultz) وكاثرين فرانك (Katherine Franke) وماري جو فروغ (Mary Jo Frug).

وفي المقابل، كنت مضطرة إلى مراجعة البعض من مواقفي ضمن **قلق الجندر** بفضل التزاماتي السياسية. كنت أميل في هذا الكتاب إلى تصور الدعوة إلى "الكونية" (universality) بعبارات هي على وجه الحصر سلبية وإقصائية. ومع ذلك، فأنا تفطنت إلى أن لهذا المصطلح استعمالًا استراتيجيًا مهمًا وتدقيقًا من حيث هو مقولة غير جوهرية ومفتوحة مطلقًا حينما عملت مع فريق رائع من النشطاء أولًا بوصفي عضوة مجلس إدارة ثم بوصفي رئيسة للجنة الدولية للحقوق الإنسانية للمثليين (1994–1997)، وهي منظمة تمثل الأقليات الجنسية في ما يتعلق بمجموعة واسعة من قضايا حقوق الإنسان. وذلك قادني إلى أن أفهم كيف يمكن لتأكيد الكونية أن يكون استباقيًا (proleptic)[28] وإنجازيًا، إذ يستحضر واقعًا لم يوجد، مانحًا لنا إمكانية التلاقي بين آفاق ثقافية هي لم تكن قد التقت

(26) "أمة الكوير" (أمة أحرار الجنس)، حركة مثلية ظهرت في عام 1990، تناضل ضد الجنسانية الغيرية. (المترجم)

(27) هذا اختصار لعبارة "AIDS Coalition to Unleash Power" – "التحالف ضد الأيدز من أجل إطلاق عنان القوة". وهي جمعية عالمية تكونت في نيويورك في عام 1987 لمقاومة السيدا أو مرض نقص المناعة. ربما كان المعنى هنا هو "العمل المباشر" ولو كان غير قانوني أو غير موافق للأخلاق السائدة. (المترجم)

(28) توقعي. (المترجم)

من قبل. وهكذا، وصلت إلى نظرة أخرى إلى الكونية حيث تُعرف باعتبارها عملًا على الترجمة الثقافية موجهًا نحو المستقبل[29]. وفي وقت قريب، اضطررت إلى ربط عملي بالنظرية السياسية، ومرة أخرى، بمفهوم الكونية، ضمن كتاب جماعي كتبته بمعية إرنستو لاكلاو (Ernesto Laclau) وسلافوي جيجيك (Slavoj Žižek) حول نظرية الهيمنة واستتباعاتها بالنسبة إلى ناشط مثقف من اليسار (صدر عن دار فيرسو في عام 2000 بلندن)[30].

يوجد بُعد عملي آخر لتفكيري كان قد تبلور في علاقة مع التحليل النفسي سواء بوصفه مشروعًا عمليًا أو بوصفه عملًا إكلينيكيًا. وأنا أعمل حاليًا[31] بمعية فريق من معالجي التحليل النفسي التقدميين على بعث صحيفة جديدة، بعنوان **دراسات في الجندر والجنسانية**، هي تسعى إلى دفع العمل الإكلينيكي والعمل العلمي نحو إقامة حوار منتج حول مسائل الجنسانية والجندر والثقافة.

وإن كلًا من نقاد كتاب **قلق الجندر** وأصدقائه قد انتبهوا إلى صعوبة أسلوبه. من الغريب، بلا شك، ومن المزعج جدًا بالنسبة إلى البعض، أن يجد المرء كتابًا ليس من اليسير استهلاكه حتى يكون "شعبيًا" وذلك طبقًا للمناويل الأكاديمية. إن المفاجأة حول هذا الأمر ربما ترجع إلى طريقتنا في الاستخفاف بالجمهور القارئ، بقدرته وبرغبته في قراءة النصوص المعقدة والتي تنطوي على ضرب ما من التحدي، وذلك حين لا يكون التعقيد مجانيًا، وحين يكون التحدي في خدمة الدعوة إلى وضع الحقائق المسلم بها موضع السؤال، وحين يكون التسليم بهذه الحقائق، في واقع الأمر، قامعًا لنا.

---

(29) لقد سبق أن قدمت تأملات حول الكونية في ثنايا كتاباتي اللاحقة، وبوجه أخص ضمن:
Butler, *Excitable Speech*, chap. 2.

[الكلام المثير، الانفعالي، العنيف، الصادر عن خطابات الكراهية،... (المترجم)].

(30) هي تعني على الأغلب مقالها:
Judith Butler, "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism", in: Judith Butler, Ernesto Laclau & Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso, 2000), pp. 11-43.

(المترجم)

(31) كان ذلك في عام 1999. (المترجم)

أنا أتصور أن الأسلوب هو أرضية معقدة، وليس شيئًا نحن نختاره بشكل أحادي أو نتحكم فيه بواسطة المقاصد التي ننويها عن وعي. كان فريدريك جيمسون (Fredric Jameson) قد وضح هذا الأمر في كتابه المبكر عن سارتر[32]. بلا ريب، يستطيع المرء أن يكون له مراس بالأساليب، لكن الأساليب التي تتأتى لك هي ليست بالكامل مسألة اختيار. وأكثر من ذلك، لا النحو ولا الأسلوب هما محايدان سياسيًا. فإن تعلم القواعد التي تحكم الكلام المفهوم هو انغراس في اللغة المعيرة (normalized)، حيث إن ثمن عدم موافقتها هو فقدان إمكانية الفهم ذاتها. وكما ذكرني بذلك دروسيلا كورنال (Drucilla Cornell)، على سنة أدورنو: ليس ثمة شيء جذري في الحس المشترك. سوف يكون من الخطأ أن نتصور أن النحو الموروث هو أفضل وسيلة للتعبير عن الآراء الجذرية، نظرًا إلى القيود التي يفرضها النحو على التفكير، وفي الواقع، على مايمكن التفكير فيه بحد ذاته. لكن الصياغات التي تشوه النحو و التي هي في سرها تضع متطلبات الفعل والفاعل في المعنى القضوي، موضع سؤال، إنما هي أمر مزعج على نحو جلي بالنسبة إلى البعض. هي تؤدي إلى المزيد من العمل بالنسبة إلى قرائها، وفي بعض الأحيان يشعر قراؤها بالإساءة من مطالب كهذه. هل أن أولئك الذين يشعرون بالإساءة يقدمون طلبًا من أجل "الكلام الواضح" أم أن شكواهم تصدر عن توقع استهلاكي للحياة الفكرية؟ هل ثمة، بالأحرى، قيمة ما لأن يكون ذلك مشتقًا من تجارب كهذه في الصعوبة اللسانية؟ وإذا كان الجندر هو ذاته مطبعًا عبر المعايير النحوية، كما تحتج بذلك مونيك فيتيغ، فإن تغيير (alteration) الجندر على المستوى المعرفي الأكثر أساسية سوف يتم، في جزء منه، عبر الطعن في النحو الذي في نطاقه تعين الجندر وتشكل.

إن مطلب الوضوح من شأنه أن ينسى الحيل التي تحرك الرؤية "الواضحة" في الظاهر. ويذكرنا أفيتال رونال (Avital Ronell) تلك اللحظة حيث نظر نيكسون في عيني الأمة وقال، "دعوني أوضح الأمر جيدًا"، ثم استرسل في الكذب.

---

(32) هي تعني على الأرجح كتابه:
Fredric Jameson, *Sartre: The Origins of a Style* (New Haven: Yale University Press, 1961).
(المترجم)

ما الذي يجول تحت علامة "الوضوح" وماذا يمكن أن يكون الثمن عند الفشل في نشر رؤية نقدية حين يتم الإعلان عن وصول الأمور الواضحة والجلية؟ من يضع بروتوكولات "الوضوح" ومصالح من هو يخدم؟ ما هو الشيء الذي تم منعه ومصادرته (foreclosed) من خلال الإلحاح على مناويل الشفافية ضيقة الأفق باعتباره مطلبًا ضروريًا لكل ضرب من التواصل؟ علام تعتم "الشفافية"، ما الذي تُبقي عليه في الظلمة؟

لقد نشأت على فهم شيء ما من العنف الذي تسلطه معايير الجندر: عم محبوس بسبب جسم غير سوي في خِلقته، محروم من العائلة والأصدقاء، يقضي أيامه بين جدران "معهد" في مروج كنساس (Kansas prairies)؛ أبناء عم مثليون أُجبروا على ترك منازلهم بسبب جنسانيتهم، أكانت واقعية أم متخيلة؛ خروجي العاصف أنا نفسي على بيت الوالدين في سن السادسة عشرة؛ ومشهد لاحق من حياة الكهولة مليء بتجارب الخسارة: خسارة الوظائف والمحبين والمنازل. كل ذلك جعلني عرضة لإدانة قوية وجارحة، ولكن، لحسن الحظ، هي لم تمنعني من طلب المتعة ومن إلحاحي على اعتراف مشروع بحياتي الجنسية. وكان من الصعب أن أجعل هذا العنف في مرأى النظر وتدقيقًا بسبب أن الجندر يُنظر إليه باعتباره شيئًا بدهيًا في الوقت نفسه الذي هو مضبوط فيه ومحروس على نحو عنيف. كان مفترضًا إما أنه تجلٍّ طبيعي للجنس أو أنه ثابت ثقافي ما كان لأي قدرة بشرية أن تأمل في مراجعته. وهكذا، أتيت إلى فهم شيء ما عن العنف الذي يضرب الحياة الممنوعة والمصادرة، تلك التي لا يجوز القول عنها إنها "حية"، تلك التي يؤدي حبسُها أو احتجازها إلى تعليق الحياة، أو إلى حكم بالإعدام مؤجل في كل مرة. وإن الجهد الملح على "نزع الصفة الطبيعية" (denaturalize) عن الجندر في هذا النص إنما ينبثق، كما أعتقد، من رغبة عظيمة في أمرين، من جهة، مكافحة العنف المعياري الذي تنطوي عليه المورفولوجيات المثالية للجنس، ومن جهة، اقتلاع الافتراضات المتفشية حول الجنسانية الغيرية، الطبيعية أو المظنونة، التي تكونت في ثنايا الخطابات العادية والأكاديمية حول الجنسانية. لم تتم الكتابة عن نزع الصفة الطبيعية للجندر من مجرد الرغبة في اللعب باللغة أو الدعوة إلى التهريج المسرحي بدلًا

من السياسة "الواقعية"، كما ظن بعض النقاد (كأن المسرح والسياسة متمايزان دومًا). بل إنما كتبت انطلاقًا من الرغبة في أن أحيا، في أن أجعل الحياة ممكنة، وفي أن أعيد التفكير في الممكن بما هو كذلك. أيّ شيء كان يجب على العالم أن يشبه بالنسبة إلى عمي حتى يعيش في صحبة عائلة وأصدقاء أو قرابة موسعة من أي نوع كان؟ كيف ينبغي علينا أن نعيد التفكير في القيود المورفولوجية المثالية المفروضة على العنصر الإنساني حيث أن أولئك الذين يفشلون في الاقتراب من المعيار السائد لا يُحكَم عليهم بالموت في صلب الحياة؟[33].

كان بعض القراء قد تساءل ما إذا كان هناك سبب ما كي يسعى كتاب **قلق الجندر** إلى توسيع نطاق إمكانيات الجندر. يتساءلون: لأي غرض يتم ابتكار تشكيلات جديدة مماثلة للجندر، وكيف يجدر بنا أن نحكم في ما بينها؟ ينطوي السؤال غالبًا على افتراض مسبق، ألا وهو، أن النص لن يتصدَّ إلى البُعد المعياري أو الإجباري (prescriptive) للفكر النسوي. "معياري" إنما له بوضوح معنيان على الأقل في هذه المواجهة النقدية، نظرًا إلى كوني أستعمل اللفظ غالبًا وبالأساس كي أصف العنف العادي (mundane) الذي يجري (performed) بسبب أنواع معينة من المثل العليا الجندرية. وأنا في العادة أستعمل "معياري" بطريقة تجعله مترادفًا مع "متصل بالمعايير التي تحكم الجندر". لكن مصطلح "معياري" إنما يتصل أيضًا بالتبرير الإتيقي، كيف يتم إرساؤه، وما هي الاستتباعات الملموسة التي تنجر عن ذلك. وأحد الأسئلة النقدية التي طُرحت حول **قلق الجندر** كان كما يلي: كيف يمكننا أن نتصرف كي نصدر أحكامًا حول الكيفية التي ينبغي أن يُعاش بها الجندر على قاعدة الوصوف النظرية المقدمة ها هنا؟ ليس من الممكن أن نعارض الأشكال "المعيارية" للجندر من دون أن يتم في الوقت نفسه الانخراط في رؤية معيارية معينة حول الطريقة التي يجب أن يكون عليها العالم المجندَر. وأنا أود أن أشير، مع ذلك، إلى أن الرؤية المعيارية الموجبة لهذا النص، بما هو

(33) يُنظر في المنشورات المهمة الصادرة عن جمعية المختنثين في شمال أميركا (بما في ذلك منشورات شريل شايس (Cheryl Chase)) التي نجحت أكثر من أي منظمة أخرى في جلب انتباه الجمهور إلى المراقبة الأمنية (policing) [خفارة أو عمل شرطة (المترجم)] للجندر، الصارمة والعنيفة التي كانت تقع على الرضع والأطفال المولودين بأجسام غير سوية الجندر. لمزيد من المعلومات، يُتصل بهم عبر: http://www.isna.org

كذلك، لم تأخذ ولا يمكن لها أن تأخذ شكل أمر إجباري (prescription): "هدم (subvert) الجندر على نحو ما أقول، وستكون الحياة جميلة".

إن أولئك الذين يصدرون مثل هذه الأوامر الإجبارية أو يريدون أن يصدروا القرار الفصل ما بين التعابير التخريبية (subversive) والتعابير غير التخريبية (unsubversive) عن الجندر، هم يؤسسون أحكامهم على وصف بعينه. يظهر الجندر في هذا الشكل أو ذاك، وإذا يحكم معياري قد صدر حول تلك الظهورات وعلى قاعدة ما يظهر. ولكن ما الذي يحدد ميدان الظهور بالنسبة إلى الجندر ذاته؟ نحن قد نميل إلى القيام بالتمييز التالي: بين تفسير **وصفي** للجندر يتضمن اعتبارات تتعلق بالتساؤل عما يجعل الجندر قابلًا للفهم، هو تحقيق يبحث في شروط إمكانه، وتفسير **معياري** يسعى إلى الإجابة عن السؤال الساعي إلى معرفة أي تعابير الجندر يمكن قبولها وأي تعابير لا يمكن قبولها، وهو شأنه أن يوفر تعليلات مقنعة للتمييز بين تعبيرات كهذه على هذا النحو. ومع ذلك، فإن السؤال عما يمنح صفة الجندر هو بعدُ بحد ذاته سؤال يشهد على عملية (operation) معيارية للسلطة متقشية جدًا عملية متقلتة على "ما الذي سيحدث" (what will[34] be the case) تحت خانة "ما الذي حدث". وهكذا، فإن الوصف الحقيقي لميدان الجندر هو ليس سابقًا بأي وجه أو قابلًا للفصل عن مسألة العملية المعيارية.

لست مهتمة بإصدار أحكام حول ما يميز التخريبي من غير التخريبي. ليس فقط أنني لا أعتقد أن أحكامًا من هذا القبيل لا يمكن القيام بها خارج السياق، بل أيضًا أنه لا يمكن القيام بها على نحو دائم في الزمان ("السياقات" هي ذاتها وحدات مفترضة تخضع للتغير الزماني وتكشف عن خللها الجوهري). تمامًا كما أن المجازات تفقد من مجازيتها عندما تتجمد عبر الزمن في شكل مفاهيم، كذلك الأمر مع الإنجازات التخريبية هي على الدوام تخاطر بالتحول إلى رسومات باهتة بسبب ترديدها، والأكثر أهمية من ذلك، عبر تكرارها في نطاق ثقافة سلعية حيث يمتلك "التخريب" قيمة تجارية. إن الجهد من أجل تسمية

(34) علينا أن نشعر بالإيحاء إلى عبارة فتغنشتاين: "إن العالم هو كل ما يحدث" (the world is all that is the case). (المترجم)

مقياس التخريبية (subversiveness) سوف يفشل على الدوام، ويجب أن يفشل. إذًا ما الرهان في استعمال هذا المصطلح بعامة؟

إن الشيء الذي لا يزال بؤرة اهتمامي أكثر من غيره هو الأنواع التالية من الأسئلة: ما الذي من شأنه أن يشكل أو لا يشكل حياة معقولة (intelligible life)، وكيف يتسنى للافتراضات حول الجندر والجنسانية الموافقين للمعايير السائدة، أن تعين مسبقًا ما سوف تؤهله باعتباره "إنسانيًا" وباعتباره "قابلًا للعيش"؟ وبألفاظ أخرى، كيف تعمل الافتراضات المعيارية حول الجندر على رسم حدود الحقل الحقيقي للوصف الذي لنا عن العنصر الإنساني؟ ما هي الوسائل التي بواسطتها نحن نتمكن من الإبصار بهذه السلطة الراسمة للحدود، وما هي الوسائل التي من خلالها نحن نستطيع أن نغيرها ونحولها؟

إن مناقشة "الدراغ" (the drag)[35] التي قدمها كتاب **قلق الجندر** كي يفسر البعد المَبني والإنجازي للجندر، هي ليست على وجه الدقة **مثالًا** عن معنى التخريب (subversion). وسوف يكون من الخطأ أن نعتبرها بمثابة براديغم الفعل التخريبي أو، في الواقع، بمثابة نموذج بالنسبة إلى العمل السياسي. إن نكتة الإشكال هي على الأرجح مختلفة. حين يعتقد أحدهم أنه يرى رجلًا يلبس لباس امرأة أو امرأة تلبس لباس رجل، فهو يأخذ المصطلح الأول من كل واحد من هذه الإدراكات باعتباره "واقع" (reality)[36] الجندر: إن الجندر الذي يتم إدخاله عبر التشبيه (the simile) ينقصه "الواقع"، ويُنظر إليه باعتباره مظهرًا وهميًا. وفي إدراكات كهذه، حيث تقع المزاوجة بين واقع مزعوم ولاواقع (unreality)، نحن نعتقد أننا نعرف الواقع ما هو، ونعتبر أن المظهر الثانوي للجندر هو مجرد حيلة (artifice)، لعبة، شيء باطل، ووهم. ولكن ما هو معنى "واقع الجندر" الذي يؤسس هذا الإدراك على هذا النحو؟ ربما نحن نعتقد أننا نعرف تشريح الشخص ما هو (في بعض الأحيان نحن لا نعرف، وبلا ريب نحن لم نقدر التنوع الذي يوجد على مستوى الوصف التشريحي). أو أننا نستمد هذه المعرفة من الملابس التي يرتديها

(35) نوع المتشبهين والمتشبهات. (المترجم)

(36) حقيقة الجندر أو ما هو عليه في الواقع. (المترجم)

الشخص، أو من الطريقة التي يتم بها ارتداء الملابس. إنها معرفة مطبعة، حتى ولو كانت تأخذ قاعدة لها مجموعة من الاستدلالات الثقافية، والبعض منها خاطئة تماماً. وبالفعل، إذا ما نقلنا المثال من التشبه بالجنس المقابل في اللباس (drag) إلى الجنسانية المتحولة (transsexuality)، فإنّه لن يكون من الممكن أن نشتق حكمًا حول التشريح القار من الملابس التي تغطي الجسد وتفصله. ذلك الجسد يمكن أن يكون سابقًا على العملية (preoperative)، انتقاليًا (transitional)، أو لاحقًا على العملية (postoperative) وحتى "رؤية" الجسم يمكن ألا تجيب عن السؤال: ما هي المقولات التي نرى من خلالها؟ فاللحظة التي تفشل فيها إدراكاتنا الثقافية الراسخة والمعتادة، حين لا يستطيع المرء أن يقرأ الجسم الذي يراه بكل يقين، إنما هي على وجه الدقة عين اللحظة حيث لم يعد المرء متيقنًا مما إذا كان الجسم الذي يقابله هو جسم رجل أو جسم امرأة. وإن التأرجح ما بين المقولات نفسها هو الذي يشكل تجربة الجسد موضع السؤال.

حين توضع مقولات كهذه موضع سؤال، فإن **واقع** الجندر هو بذلك قد وُضِع في أزمة: يصبح من غير الواضح كيف نميز الواقعي عن اللاواقعي. وهذه هي المناسبة التي فيها يتسنى لنا أن نفهم أن ما نعتبره "واقعيًا"، وما نستدعيه بوصفه معرفة مطبعة عن الجندر هو، بالفعل، واقعٌ قابل للتغيير وقابل للمراجعة. وعلى الرغم من أن هذا النحو من النظر لا يشكل في حد ذاته ثورة سياسية، فإنه ليس ثمة ثورة سياسية ممكنة من دون تحول جذري في أفكارنا عن الممكن وعن الواقعي. وفي بعض الأحيان يأتي هذا التحول باعتباره نتيجة أنواع معينة من الممارسات التي تسبق إيضاحها النظري، والتي تحثنا على إعادة التفكير في مقولاتنا القاعدية: ما هو الجندر، كيف يتم إنتاجه وإعادة إنتاجه، وما هي إمكانياته؟ وعند هذه النقطة، فإن الحقل المترسب والمشيّئ لـ"واقع" الجندر هو مفهومٌ باعتباره شيئًا يمكن أن يُصنَع على نحو مختلف، بل، على نحو أقل عنفًا.

إن نكتة الإشكال في هذا النص ليست الاحتفال بظاهرة التشبه بالجنس الآخر في اللباس، بوصفه تعبيرًا عن جندر حقيقي ونموذجي (حتى ولو كان من المهم أن نقاوم التحقير الذي يصيب المتشبهين والمتشبهات في بعض

الأحيان)، بل أن نبين أن المعرفة المطبعة عن الجندر هي تعمل باعتبارها إحاطة وقائية وعنيفة بالواقع. وبقدر ما أن معايير الجندر (الازدواج الخيالي في الشكل (ideal dimorphism)، التكامل الجنسي-الغيري بين الأجسام، المُثل والقاعدة التي تحكم ما هو خاص أو غير خاص بالذكورة والأنوثة، ويتم التنصيص على الكثير منها بواسطة قوانين عرقية عن نقاوة الدم وتابوات (taboos) أو تحريمات ضد اختلاط الأجناس) هي التي تقرر ما الذي سوف يكون وما الذي سوف لن يكون من حيث المعقولية (intelligibly) إنسانيًا، ما الذي سوف يُعتبَر أو سوف لن يُعتبَر "واقعيًا"، فإن هذه المعايير إنما تقرر أيضًا الحقل الأنطولوجي الذي في نطاقه يمكن للأجسام أن تحصل على التعبير المشروع الذي من شأنها. وإذا كان ثمة من مهمة معيارية موجبة في كتاب **قلق الجندر**، فهي التأكيد على توسيع هذه المشروعية كي تشمل الأجسام التي كان يُنظَر إليها باعتبارها أجسامًا خاطئة، غير واقعية، وغير معقولة. والمتشبهون بالجنس الآخر (drag) هم مثال مقصود كي نثبت أن "الواقع" هو ليس ثابتًا أو محددًا كما نفترض له أن يكون في الأغلب الأعم. وإن الغرض من المثال هو أن نكشف للعيان عن هشاشة "واقع" الجندر وذلك من أجل مكافحة العنف الذي تؤدي إليه معايير الجندر.

لقد حاولت في هذا النص كما في أماكن أخرى، أن أفهم ماذا يمكن الفاعلية (agency) السياسية أن تكون، نظرًا إلى أنه لا يمكن لها أن تكون معزولة عن ديناميكية السلطة التي تنجم عنها. إن قابلية الإنجازية للتكرار (iterability)[37] هي بمثابة نظرية في الفاعلية، تلك التي لا يمكن أن تنكر السلطة باعتبارها شرط إمكانها الخاص. وهذا النص لا يفسر الإنجازية تفسيرًا كافيًا كما تعبر عن نفسها في أبعادها الاجتماعية والنفسية والجسدية والزمنية. وبطريقة ما، فإن العمل المستمر على توضيح هذا الأمر، إجابة عن عدة ردود نقدية ممتازة، إنما يقود الجزء الأكبر من منشوراتي اللاحقة.

---

(37) قابلية التكرار هي معنى تفكيكي (نحته دريدا) يشير إلى قدرة علامة ما على قابلية التكرار في سياقات مختلفة. مثلًا: أن نصًا ما يبقى قابلًا للقراءة في غياب المرسل أو المخاطب. ويفترض دريدا أن الكتابة تسبق الكلام. (المترجم)

ولقد ظهرت اهتمامات أخرى بهذا النص في العشرية الأخيرة، وقد سعيت لأن أجيب عنها عبر إصدارات متعددة. فأما عن منزلة مادية الجسد، أنا قدمت إعادة نظر ومراجعة لآرائي في كتابي **أجساد ذات وزن** (*Bodies That Matter*)[38]. وأما عن مسألة مدى ضرورة مقولة "المرأة" بالنسبة إلى التحليل النسوي، فأنا راجعت آرائي ووسعتُها ضمن مقالة "تأسيسات عرضية" (Contingent Foundations) الموجودة في المجلد الأول، المنشور باشتراك مع جوان و. سكوت (Joan W. Scott)، تحت عنوان **النسويات تنظر في السياسي** (*Feminists Theorize the Political*)[39] وضمن المجموع المشترك **نزاعات نسوية: تبادل فلسفي** (*Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*)[40].

لا أعتقد أن ما بعد البنيوية تجر إلى موت الكتابة القائمة على السيرة الذاتية، لكنها جلبت الانتباه إلى الصعوبة التي تكتنف الـ"أنا" في التعبير عن ذاتها عبر اللغة التي تتوفر عليها. وذلك أن هذه "الأنا" التي تقرؤونها هي في شطر منها نتيجة ناجمة عن النحو (the grammar) الذي يحكم إلى أي مدى يكون الأشخاص متاحين (availability) في نطاق اللغة. أنا لا أوجد خارج اللغة التي تهيكلني، لكنني أيضًا لست متعينة باللغة التي تجعل هذه "الأنا" ممكنة. هذا هو مأزق التعبير عن النفس، كما أفهمه. وما يعنيه هو أنك لن تتلقاني أبدًا بمعزل عن النحو الذي يؤسس مدى كوني متاحًا (my availability)[41] بالنسبة إليك ويحدده. فإذا ما عاملت ذلك النحو باعتباره شفيفًا شفافًا، فإنني أفشل في جلب الانتباه على وجه الدقة إلى تلك الدائرة من اللغة التي تقرر أو لا تقرر المعقولية، وذلك سوف يكون على وجه التدقيق ضربًا من الإحباط

(38) Butler, *Bodies That Matter*.
(المترجم)

(39) Judith Butler & Joan Wallach Scott, *Feminists Theorize the Political* (London: Routledge, 1993).
(المترجم)

(40) Seyla Benhabib (ed.), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (London: Routledge, 1995).
(المترجم)

(41) مدى كوني موجودًا، متوفرًا، متيسرًا... (المترجم)

لمشروعي الخاص كما سبق أن وصفته لك هنا. أنا لا أحاول أن أركب مركبًا صعبًا، بل فقط أن أجلب الانتباه إلى صعوبة من دونها لا يمكن لأي "أنا" أن تظهر.

وتتخذ هذه الصعوبة بُعدًا مخصوصًا حين تتم مقاربتها من منظور التحليل النفسي. وضمن جهودي من أجل فهم عتمة الـ"أنا" في اللغة وغموضها، فقد وليت وجهي بشكل متزايد نحو التحليل النفسي منذ أن قمت بنشر **قلق الجندر**. وإن الجهد المعتاد لاستقطاب نظرية الحياة النفسية (the psyche) انطلاقًا من نظرية السلطة إنما يؤدي حسب ما يبدو لي إلى نتائج عكسية، وذلك أن جزءًا مما هو قمعي على هذا النحو في الأشكال الاجتماعية للجندر هو الصعوبات النفسية التي تنتج منها. وقد سعيت إلى النظر في السبل التي من خلالها يمكن أن يقع التفكير في فوكو والتحليل النفسي معًا ضمن كتابي **الحياة النفسية للسلطة** (*The Psychic Life of Power*)[42]. وهكذا فقد استعملت التحليل النفسي للحد من النزعة الإرادوية التي شابت آرائي عن الإنجازية في بعض الأحيان، ومن دون أن أقوض بذلك الأمل في نظرية في الفاعلية تكون أوسع نطاقًا. في بعض الأحيان، يُقرأ كتاب **قلق الجندر** وكأن الجندر هو اختراع ذاتي فحسب أو أن المعنى النفسي لتمثيل مجندَر يمكن قراءته مباشرة من سطحه الخارجي. إن المصادرتين كلتيهما قد تم صقلهما والتلطف فيهما مع مرور الوقت. وأكثر من ذلك، إن نظريتي في بعض الأحيان تتأرجح (to waffle) بين فهم الإنجازية فهمًا لسانيًا وسبكها سبكًا مسرحيًا. ولقد انتهيت إلى الاعتقاد بأن الاثنين هما مترابطان ترابطًا ثابتًا، في نحو من التصالب (chiasmically)، وأن إعادة النظر في الفعل الكلامي بوصفه هيئة سلطة هي دومًا تجلب الانتباه إلى بعديها كليهما المسرحي منهما واللساني. وسعيت ضمن كتاب **كلام شديد الإثارة** (*Excitable Speech. A Politics of the Performative*)[43]، لأن أبين أن الفعل الكلامي

(42) Judith Butler, *The Psychic Life of Power* (California: Stanford University Press, 1997).

(المترجم)

(43) Butler, *Excitable Speech*.

(المترجم)

هو في الوقت نفسه فعل مُؤَدّى (performed)[44] (وبالتالي هو مسرحي، مقدم إلى جمهور وخاضع للتأويل)، وفعل لساني (linguistic)[45]، يحدث مجموعة من المفاعيل، عبر ما يقتضيه من علاقة مع المواضعات الألسنية. فإذا ما تساءل أحدهم بأي وجه ترتبط نظرية لسانية في الفعل الكلامي بحركات الجسد، فهو لا يحتاج سوى لأن يضع في الحسبان أن الكلام ذاته هو فعل جسدي مصحوب بتبعات ألسنية. وهكذا فإن الكلام لا ينتمي حصريًا لا إلى التقديم الجسدي ولا إلى اللغة، وأن منزلته بما هو قول وعمل (word and deed)، هي ملتبسة بالضرورة. ولهذا الالتباس تبعات بالنسبة إلى ممارسة الخروج من الخزانة (the coming out)[46]، وبالنسبة إلى السلطة المنتفضة أو المتمردة للفعل الكلامي، وبالنسبة إلى اللغة باعتبارها شرطًا للإغراء الجسدي ولخطر الإصابة كليهما.

لو كان لي أن أُعيد كتابة هذا الكتاب في الظروف الحاضرة، فإنني سوف أضمنه مناقشة عن الجندر المتحول (transgender) وعن الجنسانية البينية (intersexuality)، والطريقة التي بها يعمل الازدواج المثالي للجندر في هذين النوعين من الخطاب، والعلاقات المختلفة التي تقيمها هذه الاهتمامات المترابطة مع التدخل الجراحي. كذلك أنا سوف أضمنه مناقشة عن الجنسانية على أساس العرق (racialized)، وبخاصة، كيف أن التابوهات أو التحريمات ضد الاختلاط بين الأعراق (والتأويل الرومانسي للتبادل الجنسي العابر للأعراق) هي جوهرية بالنسبة إلى الأشكال المطبعة والمتنوعة الطبيعة التي يتخذها الجندر. وأنا أستمر في الأمل في تكون تحالف بين الأقليات الجنسية من شأنه أن يتجاوز المقولات البسيطة للهوية، ومن شأنه أن يرفض إلغاء الجنسانية المزدوجة (bisexuality)[47]، والذي من شأنه أن يكافح وأن يقضي على العنف

(44) هذا هو البعد "الأدائي" في الجندر (gender performance). (المترجم)

(45) وهذا هو البعد "الإنجازي" في الجندر (gender performativity)، والذي لا ينبغي الخلط بينه وبين البعد السابق. (المترجم)

(46) العبارة الكاملة هي "Coming out of the closet"، وهو تعبير مجازي تعني الإفصاح عن الميول المثلية. (المترجم)

(47) ازدواجية الميول الجنسية نحو الجنسين. (المترجم)

الذي تفرضه المعايير الجسدية التقييدية. وأنا سوف أعقد الأمل على أن تحالفًا من هذا النوع سوف يكون مؤسسًا على التعقد غير القابل للاختزال للجنسانية واستتباعاته في الديناميات المتنوعة للخطاب والسلطة المؤسساتية، وعلى ألا يتعجل أحد في اختزال السلطة في التراتبية وفي رفض أبعاده السياسية المثمرة. حتى ولو كنت أعتقد أن حصول أحدهم على الاعتراف بمنزلته باعتباره أقلية جنسية هو مهمة صعبة في ظل خطابات القانون والسياسة واللغة السائدة، فأنا أستمر في النظر إلى ذلك باعتباره ضرورة للبقاء. وإن تعبئة مقولات الهوية بغرض التسييس إنما تظل على الدوام مهددة باحتمال أن تصبح الهوية أداة للسلطة التي تعارضها. ليس ذلك سببًا كي لا نستعمل الهوية أو لا نكون مستعملين من قِبل الهوية. وليس ثمة موقف سياسي متطهر من السلطة، وربما أن هذا النحو من عدم الطهارة هو الذي ينتج القدرة على الفعل باعتبارها المقاطعة المحتملة للأنظمة الضابطة والانقلاب عليها. إن أولئك الذين يُعتبَرون "غير واقعيين" أو "غير حقيقيين" (unreal) هم مع ذلك يتمسكون بالواقع، تمسكًا يحدث بالتفاهم والتشاور (in concert)، وإن عدم استقرار حيويًا قد نتج من هذه المفاجأة الإنجازية. وبذلك فهذا الكتاب قد كُتب باعتباره جزءًا من الحياة الثقافية لكفاح جماعي كان له، وسوف يستمر في أن يكون له، بعض النجاح في زيادة إمكانات الحصول على حياة قابلة للحياة، بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشون، أو يحاولون أن يعيشوا، على الهوامش الجنسية[48].

جوديث بتلر
باركلي، كاليفورنيا
حزيران/ يونيو 1999

---

(48) أنا أشكر كلًا من: وندي براون، جوان و. سكوت، ألكساندرا تشايسن (Alexandra Chasin)، فرنسيس بارتوسكي (Frances Bartkowski)، جانيت هالي (Janet Halley)، ميشيل فيهر (Michel Feher)، هومي بابا، دروسيلا كورنال، دنيس رايلي (Denise Riley)، إليزابيث ويد (Elizabeth Weed)، كايا سيلفرمان (Kaja Silverman)، آن بيلغريني (Ann Pellegrini)، وليام كونوللي (William Connolly)، غاياتري شاكرفورتي سبيفاك، إرنستو لاكلاو، إدواردو كادفا (Eduardo Cadava)، فلورانس دور (Florence Dore)، ديفيد كازانجيان (David Kazanjian)، ديفيد أنغ (David Eng)، دينا القاسم، وذلك من أجل دعمهم وصداقتهم أثناء ربيع 1999 عندما كُتب هذا التصدير.

تصدير (1990)

إن المجادلات النسوية المعاصرة حول معنى الجندر إنما تؤدي المرة تلو الأخرى إلى شعور غامض بالقلق (sense of trouble)[1]، كما لو كان عدم تحدد الجندر يمكن أن يفضي في النهاية إلى فشل الحركة النسائية. ولكن ربما ليس من الضروري أن يحمل القلق هذا النوع من التكافؤ السلبي (negative valence)[2]. كان الإقلاق أو التسبب في المشاكل (to make trouble)[3]، في الخطاب السائد لطفولتنا، شيئًا يجدر بكل واحد منا ألا يقترفه، لأن ذلك على وجه الدقة سوف يقلق أحدهم أو يلقي به في المشاكل (*in* trouble)[4]. وكان يبدو أن التمرد والتوبيخ هما مدركان بواسطة العبارات نفسها، وهي ظاهرة فتحت بصيرتي النقدية الأولى على المكر الخفي للسلطة: كان القانون السائد يهدد

(1) سوف تستثمر بتلر جملة متعددة من المعاني التي تشير إليها لفظة "trouble" في الإنكليزية، من قبيل "القلق" و"الانزعاج" و"الاضطراب" و"المشاكل" و"المتاعب" و"الورطة"... وتحاول في كل مرة التسلل من طبقة دلالية إلى أخرى من أجل بلورة استشكال جامع هو قلق الجندر سواء داخل مفردات الحركة النسوية أو تجاه السلطة المعيارية السائدة حول الجنسانية. (المترجم)

(2) مفهوم كيمياوي تم استخدامه في علم النفس في سياق دراسة العواطف، من أجل تقدير طبيعة المشاعر بين الصفة الجيدة (التكافؤ الإيجابي) للفرح مثلًا، والصفة السيئة (التكافؤ السلبي) للخوف أو الحزن مثلًا. وهذا التكافؤ هو نوع من الاستجابة التي تحقق التكيف سلبًا أو إيجابًا مع المثير من أجل حفظ البقاء لدى الفرد. (المترجم)

(3) إثارة المشاكل في معنى الإزعاج وإحداث خلل في نظام ما والتسبب في اضطرابات وقلاقل وإثارة القلق. (المترجم)

(4) في وضع مقلق، ورطة، مأزق، متاعب، انزعاج، ألم، تعب، تكدر، حزن، ضيق، عسر، مشقة،... (المترجم)

المرء بالوقوع في المشاكل (with trouble)[5]، بل حتى هو يضعه في المشاكل، وكل ذلك من أجل أن يبقيه بعيدًا من المشاكل. ومن ثم استنتجت أن المشاكل لا مناص منها، وأن المهمة المطروحة هي بالأحرى كيف ينبغي التسبب فيها على أحسن وجه، وما هي أفضل طريقة لأن نكون داخلها. وقد لاحظت أن المشاكل هي في بعض الأحيان تعبير ملطف عن مسألة غامضة في أساسها تتعلق عادة باللغز المزعوم الذي يكتنف كل الأشياء المؤنثة. أنا قرأت بوفوار التي شرحت أنه أن تكون امرأة في مصطلحات ثقافة تحركها نزعة ذكورية (masculinist)، هو أن تكون مصدرًا للألغاز وعدم قابلية المعرفة بالنسبة إلى الرجال، وهذا الأمر يبدو لي أنه قد تأكد بوجه ما عندما قرأت سارتر الذي يعتبر أن كل رغبة، من حيث هي مفترضة على نحو إشكالي بوصفها رغبة جنسية غيرية (heterosexual) وذكورية (masculine)، هي معرفة بوصفها **اضطرابًا** (*trouble*)[6]. وبالنسبة إلى تلك الذات الذكورية للرغبة فإن الاضطراب يصبح فضيحة عند التدخل المفاجئ، والفاعلية (agency)[7] غير المتوقعة، لـ "موضوع" أنثوي (female) هو (who) على نحو لا يمكن تفسيره يعكس الومضة، ويرد النظرة، ويطعن في مكانة الموقف الذكوري وسلطته. وإذا بالتبعية الجذرية للذات الذكورية إزاء "الآخر" (the "Other") الأنثوي (female) تكشف فجأة أن استقلاليتها شيء وهمي. هذا الانقلاب الجدلي المخصوص للسلطة

(5) التهديد بالعقاب، في شكل إزعاج، أذى، بلاء، مضايقة، شر، شدة، صعوبة، قلقلة، نكد... (المترجم)

(6) تشير بتلر هنا إلى تحليل سارتر ضمن كتابه: جان بول سارتر، **الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1966)، ص 622-623؛ جان بول سارتر، **الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية**، ترجمة نقولا متيني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 503-504. قال سارتر: "الرغبة تُعرف بأنها اضطراب. ويمكن لعبارة 'الاضطراب' هذه أن تساعدنا في تحديد طبيعة الرغبة بشكل أفضل: يُعتبر الماء 'العكر' نقيضًا للماء النقي، وتُعتبر النظرة 'الغامضة' نقيضًا للنظرة الواضحة، فالماء العكر هو دائمًا ماء (..) لكن نقاءه الشفاف قد 'عكره' شيء ما حاضر، لا يمكن إدراكه، ويندمج فيه، وهو في كل مكان وليس في أي مكان، ويبدو كما لو أن الماء قد تعكر من تلقاء نفسه". (المترجم)

(7) مصطلح معقد يعني "القدرة على الفعل" لكن من دون الاستناد إلى مفهوم الذات "الفاعلة" التي تملك حقيقة فعلها سلفًا. (المترجم)

لم يستطع مع ذلك أن يجلب انتباهي - لكن انقلابات أخرى قد فعلت. لقد بدت لي السلطة أكثر من مجرد تبادل بين الذوات أو علاقة تعاكس مستمر بين ذاتٍ وآخرٍ ما (an other)؛ بالفعل، كانت السلطة تظهر وكأنها تعمل على إنتاج ذلك الإطار الثنائي للتفكير حول الجندر. كنت أسأل، ما هي تشكيلة السلطة التي تبني الذات والآخر (the Other)، تلك العلاقة الثنائية بين "الرجال" و"النساء"، والاستقرار الداخلي لهذه المصطلحات؟ أي حصر هو هنا قيد العمل؟ هل أن هذه المصطلحات غير مثيرة للمشاكل (untroubling)[8] إلا بقدر ما تطابق قالبًا جنسيًا غيريًا (heterosexual) من أجل بناء مفاهيم الجندر والرغبة؟ ماذا يحدث للذات ولاستقرار مقولات الجندر عندما يكون النظام المعرفي للجنسانية الغيرية المفترَضة مفضوحًا بلا قناع مثل ذاك الذي تنتجه وتشيئه هذه المقولات المزعومة للأنطولوجيا؟

ولكن كيف يمكن أن يوضَع نظام معرفي/ أنطولوجي موضع سؤال؟ ما هي أفضل طريقة لإثارة المشاكل (to trouble)[9] حول مقولات الجندر التي تسند هرمية الجندر والجنسانية الغيرية الإجبارية؟ لننظر في مصير "مشاكل الأنثى"، هذه الصورة التاريخية عن نفور أنثوي لا اسم له، هو يحجب بشكل رقيق فكرةَ أن كينونة الأنثى هي حالة نفور طبيعي. وبقدر ما هو جدي بمثل جدية عملية تطبيب (medicalization) أجساد النساء، فإن المصطلح هو مثير للضحك أيضًا، والضحك في وجه المقولات الجدية هو أمر لا مناص منه بالنسبة إلى النسوية. من دون شك، إن النسوية تواصل المطالبة بأشكالها الخاصة من اللعب الجدي. "مشاكل الأنثى" (Female Trouble)[10] هو أيضًا عنوان فيلم جون واترز (John Waters) الذي يُصور ديفاين (Divine)، بطل/بطلة فيلم "مثبتات الشعر" (Hairspray)[11] أيضًا، التي يوحي تقمصها لشخصية النساء (impersonation of women) ضمنًا بأن الجندر هو ضربٌ من التقمص المستمر لشخصية ما يؤخذ

(8) غير مثيرة للقلق، للاضطراب، للصعوبات، للخلل،... (المترجم)

(9) في معنى أقلق، أتعب، أزعج، أذى، أرهق، شوش، عكر، كدر،... (المترجم)

(10) هو عنوان فيلم أميركي أخرجه جون واترز في عام 1974. (المترجم)

(11) هو فيلم أميركي أخرجه جون واترز في عام 1988. (المترجم)

على أنه من عالم الواقع. إن أداءها/ أداءه (her/his performance)[12] يزعزع التمييزات نفسها التي بين الطبيعي والمصطنع، بين العمق والسطح، بين الداخلي والخارجي، ما عبرَه تقريبًا يعمل الخطاب حول الجنادر بشكل دائم. هل التمثيل بلباس المرأة (drag)[13] هو محاكاة للجندر، أم هو بناء درامي للحركات ذات الدلالة التي من طريقها يتم ترسيخ الجندر بحد ذاته؟ هل أن كينونة الأنثى (being female) تشكل "واقعة طبيعية" أو أداءً ثقافيًا، أو أن "طبيعيتها" (naturalness) هي أمر يتم تشكيله عبر أفعال إنجازية (performative)[14] مقيدة على مستوى الخطاب تُنتج الجسد عبر مقولات الجنس وداخلها؟ وبصرف النظر عن ديفاين، فإن ممارسات الجندر داخل ثقافات المثليين والسحاقيات (gay and lesbian cultures) هي غالبًا ما تُموضع "الطبيعي" في سياقات ساخرة تكشف عن البناء الإنجازي لضرب من الجنس الأصلي والحقيقي. فأي مقولات أساسية أخرى عن الهوية – ثنائية الجنس، الجندر، والجسد – يمكن أن يتم الكشف عنها باعتبارها إنتاجات من شأنها خلق مفعول الطبيعي والأصلي والذي لا بد منه؟

أن نكشف عن المقولات الأساسية للجنس والجندر والرغبة بوصفها مفاعيل ناجمة عن تكوين مخصوص للسلطة هو أمر يتطلب شكلًا من التحقيق النقدي كان فوكو، وهو يعيد صياغة نيتشه، قد أشار إليه باعتباره "جنيالوجيا". وإن نقدًا جنيالوجيًا إنما يرفض أن يبحث عن أصول الجندر، عن الحقيقة الباطنية للرغبة الأنثوية، عن هوية جنسية خالصة أو أصيلة يكون القمع قد حجبها عن الأنظار؛ ذلك أن الجنيالوجيا إنما تحقق في الرهانات السياسية لأن يُشار إلى مقولات الهوية هذه باعتبارها **أصلًا** أو **سببًا** وهي في واقع الأمر **مفاعيل** مؤسسات وممارسات وخطابات مواطن نشأتها متعددة ومنتشرة. وإن

(12) علينا دومًا أن نأخذ هذا المصطلح لدى بتلر في معنى مسرحي. إنه في كل مرة يشير إلى "أداء" دور محدد. (المترجم)

(13) وهو يُعرف باسم "Drag Queen"، وقد ظهر "الدراغ" في عام 1870 كنوع من التمثيل الدرامي حيث يؤدي الرجال أدوارًا نسائية، وهو ذو علاقة بثقافة "المثليين". (المترجم)

(14) علينا دومًا أن نأخذ هذا المصطلح لدى بتلر في معنى نظرية أفعال الكلام كما صاغها أوستين. (المترجم)

مهمة هذا البحث هي أن نركز على - وأن نزيح مركز - مؤسسات تعريفية كهذه: من قبيل المركزية القضيبية (phallogocentrism) والجنسانية الغيرية الإجبارية (heterosexuality).

على وجه الدقة لأن فكرة "الأنثى" (female) لم تعد تبدو مستقرة، وأن معناها مضطرب (troubled) وغير ثابت بقدر اضطراب معنى "المرأة" (woman) وعدم ثباته، ولأن كلا المصطلحين لا يكتسبان دلالاتهما المضطربة إلا من حيث علاقة أحدهما مع الآخر، فإن هذا البحث يتخذ بؤرة له أن يدرس الجندر والتحليل العلائقي الذي يوحي به. وإضافة إلى ذلك، لم يعد من الواضح أن النظرية النسوية يجب عليها أن تعالج مسائل الهوية الأساسية من أجل الانخراط في مهمة السياسة. وبدلًا من ذلك، يجب علينا أن نسأل، أي إمكانيات سياسية سوف تنتج من نقد جذري لمقولات الهوية، وأي شكل جديد من السياسة سوف ينبثق عندما يحصل أن الهوية، من حيث هي أساس مشترك، لم تعد إجبارية في الخطاب عن السياسة النسوية؟ وإلى أي مدى من شأن الجهد المبذول لتحديد هوية مشتركة بوصفها الأساس اللازم لأي سياسة نسوية، أن يمنع القيام ببحث جذري عن البناء والتنظيم السياسي للهوية ذاتها؟

هذا النص مقسم إلى ثلاثة فصول تعمل على جنيالوجيا نقدية حول مقولات الجندر في ميادين مختلفة من الخطاب. فالفصل الأول، وعنوانه "ذوات الجنس/الجندر/الرغبة" (Subjects of Sex/Gender/Desire)، هو يعيد النظر في منزلة "النساء" من حيث هن الذات الخاصة بالنسوية وفي التمييز بين الجنس/ والجندر. وإن الجنسانية الغيرية الإجبارية والمركزية القضيبية إنما هما مفهومتان بوصفهما نظامين للسلطة/الخطاب لهما غالب الأحيان طرق مختلفة في الإجابة عن الأسئلة المركزية عن خطاب الجندر: كيف تبني اللغة مقولات الجنس؟ هل أن "الأنثى" (the female) تقاوم التمثيل داخل اللغة؟ هل اللغة مفهومة بوصفها مركزية قضيبية (phallogocentric) (وهو سؤال لوسي إريغاري (Luce Irigaray))؟ هل "الأنثى" هي الجنس الوحيد الممثل داخل لغة تخلط الأنثوي والجنسي (وهو وجه الخلاف مع مونيك فيتيغ (Monique Wittig))؟

أين وكيف تتلاقى الجنسانية الغيرية الإجبارية والمركزية القضيبية؟ أين هي نقاط القطيعة بينهما؟ كيف تنتج اللغة ذاتها هذا البناء التخييلي للجنس الذي يسند هذه الأنظمة المختلفة من السلطة؟ وفي نطاق لغة قائمة على الجنسانية الغيرية الإجبارية، أي أنواع من الاستمرارية يُفترَض أن توجد بين الجنس والجندر والرغبة؟ هل هذه المصطلحات منفصلة؟ أي أنماط من الممارسات الثقافية من شأنها أن تنتج الانقطاع والشذوذ التخريبيين ما بين الجنس والجندر والرغبة، وتضع العلاقات المزعومة في ما بينها موضع سؤال؟

أما الفصل الثاني، والذي عنوانه "في التحريم والتحليل النفسي وإنتاج قالب (Matrix)[15] الجنسانية الغيرية"، فهو يقدم قراءة منتخبة للتفسيرات التي أعطتها البنيوية والتحليل النفسي والنسوية عن سفاح المحارم بوصفه الآلية التي تحاول فرض الهويات الجندرية المنفصلة والمتسقة من الداخل في صلب إطار جنساني غيري (heterosexual frame). إن مسألة الجنسانية المثلية (homosexuality) هي، في بعض خطابات التحليل النفسي، مقرونة على نحو لا يتغير بأشكال من اللامعقولية (unintelligibility) الثقافية، وفي حالة النزعة السحاقية (lesbianism)، بتجريد الجسد الأنثوي من طابعه الجنسي (desexualization). ومن جهة أخرى، فإن استعمالات نظرية التحليل النفسي من أجل تفسير مركب "الهويات" الجندرية هي قد جرت عبر تحليل الهوية والتماهي (identification) والتنكر (masquerade)[16] لدى جون ريفيير (Joan Rivière) وفي دراسات أخرى من التحليلي النفسي. وبمجرد أن يتم إخضاع سفاح المحارم إلى نقد فوكو للفرضية القمعية في **تاريخ الجنسانية**، فإن تلك البنية التحريمية أو القانونية سوف يتم الكشف عنها من أجل أمرين اثنين، ألا وهما أن تنزل الجنسانية الغيرية الإجبارية في نطاق تنظيم (economy) جنسي ذكوري، وأن تتمكن من تقديم اعتراض نقدي على هذا التنظيم. هل أن التحليل النفسي هو بحث مضاد للنزعة التأسيسية يثبت نوع التعقد الجنسي الذي يزعزع نظام الشفرات الجنسية الجامدة والتراتبية،

(15) لهذا المصطلح معان كثيرة متضافرة: القالب، الرحم، المطرس، الشكل، السجل، المصفوفة، الحاضنة، النسيج... (المترجم)

(16) مع معاني: التخفي، التقنع، حفلة تنكرية، وجوه مستعارة، ملابس تنكرية،... (المترجم)

أم هو يحافظ على مجموعة غير معترَف بها من الافتراضات حول أسس الهوية التي تعمل لمصلحة تلكم التراتبيات نفسها؟

وأما الفصل الأخير، والذي عنوانه "أفعال جسدية تخريبية"، فهو يبدأ بتأمل نقدي في بناء الجسد الأمومي لدى جوليا كريستيفا، وذلك من أجل الكشف عن المعايير الضمنية التي تحكم المعقولية (intelligibility) الثقافية للجنس والجنسانية في عملها. وعلى الرغم من أن فوكو قد جُند من أجل نقد كريستيفا، فإن فحصًا دقيقًا لعمله سوف يكشف عن لامبالاة إشكالية إزاء الاختلاف الجنسي. لكن نقده لمقولة الجنس إنما يقدم لنا نظرة ثاقبة إلى الممارسات التنظيمية (regulatory) لبعض الروايات الطبية المعاصرة المبتكرة من أجل تعيين جنس أحادي المعنى (univocal). إذ تقترح نظرية مونيك فيتيغ ورواياتها "تفكك" (desintegration) الأجساد المشكلة ثقافيًا، موحية بأن المورفولوجيا نفسها هي نتيجة خطاطة مفاهيمية مهيمنة. أما المبحث الأخير من هذا الفصل، وعنوانه "نقوش جسدية، تخريبات إنجازية"، فهو ينظر في حدود الأجساد وسطحها بوصفها أمورًا تم بناؤها سياسيًا، على نحو يدنو من أعمال ماري دوغلاس وجوليا كريستيفا. ومن أجل رسم خطة لتجريد المقولات الجسدية وإعادة تحديد دلالتها، أنا سوف أصف وأقترح مجموعة من الممارسات الساخرة القائمة على نظرية إنجازية في أفعال الجندر التي تزعزع (disrupt) مقولات الجسد والجنس والجندر والجنسانية، وتؤدي إلى إعادة تحديد دلالتها التخريبية وإلى تكاثرها ما وراء الإطار الثنائي.

يبدو أن كل نص له من المصادر أكثر مما يمكنه أن يعيد بناءه ضمن مصطلحاته الخاصة. وهذه هي المصادر التي تعرف وتشكل لغة النص نفسها على نحو بحيث إن ذلك سوف يتطلب تفكيكًا (unraveling) شاملًا للنص نفسه حتى يكون مفهومًا، وبالطبع لن يكون هناك أي ضمانة بأن ذلك التفكيك سوف يتوقف يومًا ما. ومع ذلك أنا قدمت قصة عن طفولتي حتى أبدأ هذا التصدير، وإنها حكاية لا يمكن ردها إلى واقعة بعينها. وبالفعل فإن الغرض هنا بصفة أعم هو أن نرسم الطريق الذي في نطاقه تقوم حكايات الجندر بترسيخ الاسم

المغلوط للوقائع الطبيعية وتداوله. ومن الواضح أنه من المستحيل أن نستعيد أصول هذه البحوث، أن نحدد موقع اللحظات المختلفة التي مكنت من هذا النص. إن النصوص قد تم جمعها من أجل تيسير حصول توافق سياسي بين النسوية والمنظورات المثلية والسحاقية حول الجندر والنظرية ما بعد البنيوية. إن الفلسفة هي آلية الاختصاص المهيمنة التي هي حاليًا ما يحرك هذه الذات- المؤلفة (this author-subject)، على رغم أنه من النادر إن لم يكن من المستحيل أن تظهر منفصلة عن الخطابات الأخرى. وهذا التحقيق يسعى إلى إثبات هذه المواقف إزاء الحدود النقدية لحياة الاختصاص (disciplinary life) هذه. ليست المسألة في أن يظل المرء هامشيًا، بل أن يشارك في أي شبكة أو مناطق هامشية، وهو أمرٌ متولد من مراكز اختصاص أخرى، وأنها معًا تمثل إزاحة على أنحاء عدة لتلك السلطات [المعرفية]. إن تعقد (complexity)[17] الجندر يتطلب مجموعة من الخطابات، موجودة ما بين الاختصاصات (interdisciplinary) وما بعد الاختصاصات (postdisciplinary)، وذلك من أجل مقاومة عملية تدجين دراسات الجندر أو الدراسات النسوية داخل الحيز الأكاديمي ومن أجل تجذير فكرة النقد النسوي.

إن كتابة هذا النص قد صارت ممكنة بفضل أشكال عدة من المساعدة إن على صعيد المؤسسات أو على صعيد الأفراد. فإن "المجلس الأميركي للجمعيات العلمية" قد قدم لي "منحة الحاصل الجديد على الدكتوراه" (Recent Recipient of the Ph.D. Fellowship) بعنوان خريف 1987، وإن "مدرسة العلم الاجتماعي" في "معهد الدراسات المتقدمة" في برانستون قد وفرت لي المنحة والسكن والحجاج المثير طيلة السنة الأكاديمية 1987-1988. كما أن منحة بحوث هيئة التدريس في جامعة جورج واشنطن قد ساعدتني على إنجاز بحثي أثناء صيف 1987 و1988. وقد كانت جون و. سكوت (Joan W. Scott) ناقدة لا تُقدر بثمن وثاقبة النظر عبر المحطات المختلفة من هذا المخطوط. وإن التزامها خوض إعادة تفكير نقدي في المصطلحات التي تفترضها السياسة

(17) التعقد في معنى الطابع "المركب" وليس مجرد التعقيد. (المترجم)

النسوية قد مثل بالنسبة إلي تحديًا وإلهامًا. وكانت "ندوة الجندر" التي تلتئم في معهد الدراسات المتقدمة تحت إشراف دون سكون قد ساعدتني على توضيح رؤاي وبلورتها بفضل انقساماتنا الخطيرة والمستفزة في تفكيرنا الجماعي. ولذلك أنا أشكر ليلى أبو لغد وياسمين إرغاس ودونا هاواراي وإفلين فوكس كلر ودورين كوندو وريانا راب وكارول سميث روزنبرغ ولويزه تيلي. وإن طلبتي في ندوة "الجندر والهوية والرغبة"، التي قدمتها في جامعة ويسليان وفي يال سنة 1985 و1986، تواليًا، قد كانوا لا غنى عنهم بفضل استعدادهم لتخيل عوالم الجندر البديلة. كذلك أنا أقدر تنوع الأجوبة النقدية التي تلقيتها على العروض التي قمت بها لأجزاء من هذا العمل، من مؤتمر الدراسات النسوية في برانستون، وجامعة نوتردام، وجامعة كانساس، وكلية أمهُرست (Amherst College) ومدرسة الطب في جامعة ييل. كذلك أعبر عن عرفاني بالجميل إلى ليندا سنغر التي كانت نزعتها الراديكالية المستمرة لا تُقدر بثمن، وإلى ساندرا بارتكي من أجل عملها وكلماتها التشجيعية التي تأتي في أوانها، وإلى ليندا نيكولزون من أجل نصائحها التحريرية والنقدية، وإلى ليندا أندرسون من أجل حدوسها السياسية المتبصرة. كذلك أنا أشكر الأفراد والأصدقاء والزملاء التالين، الذين شكلوا ودعموا تفكيري: إليواز مور أغار، إيناس أزار، بيتر كاوس، نانسي ف. كوت، كاتي ناتانسن، لويس ناتانسن، موريس ناتانسن، ستاتيسي بيس، جوش شابيرو، مرغريت سلطان، روبرت ف. ستون، ريتشارد فان، وإيستي فوتاي. وأشكر ساندرا شميدت من أجل عملها الجيد في المساعدة على إعداد هذا المخطوط، وأشكر ميغ جلبارت من أجل إسداء العون لي. وكذلك أشكر مورين ماكغروغان من أجل تشجيع هذا المشروع ومشاريع أخرى بما تملكه من ظُرف وصبر وتوجيه تحريري جيد.

وكما من قبل، أنا أشكر واندي أوان من أجل خيالها الذي لا يهدأ ونقدها الحاد، ومن أجل الطابع الاستفزازي لعملها.



الفصل الأول

ذوات الجنس / الجندر / الرغبة

لا تولد الواحدة امرأة: بل هي تصير كذلك.
سيمون دو بوفوار

متى تكلمنا على وجه الدقة، فإنه لا يمكن أن نقول إنه توجد "نساء".
جوليا كريستيفا

المرأة لا جنس لها.
لوسي إريغاري

إن انتشار الجنسانية... هو الذي أرسى هذه الفكرة عن الجنس.
ميشيل فوكو

إن مقولة الجنس هي المقولة السياسية التي تؤسس المجتمع بوصفه قائمًا على الجنسانية الغيرية.
مونيك فيتيغ



1. "النساء" بوصفهن الذات التي تدور حولها النسوية

افترضت النسويةُ، في القسم الأكبر منها، أن ثمة هوية موجودة، يتم فهمُها عبر مقولة النساء، التي شأنها ليس فقط أن تُدخل المصالح والأهداف النسوية في حيز الخطاب، بل أن تشكل الذات التي من أجلها يتم السعي نحو التمثيل السياسي. لكن **السياسة والتمثيل** هما من قبيل المصطلحات الخلافية. فمن جهةٍ أولى، يُستخدَم **التمثيل** بوصفه مصطلحًا إجرائيًا داخل مسار سياسي يسعى إلى توسيع مدى قدرة النساء على أن تكون مرئية (visibility) وبشكل مشروع بوصفهن ذوات سياسية؛ ومن جهة أخرى، فإن التمثيل هو الوظيفة المعيارية التي من شأن لغة تُقال إما كي تكشف أو كي تشوه ما هو مفترَض أن يكون حقيقيًا حول مقولة النساء. أما بالنسبة إلى النظرية النسوية، فإن تطوير لغة من شأنها أن تمثل النساء بشكل كامل أو على نحو مناسب، هو أمرٌ قد بدا ضروريًا من أجل تعزيز قدرة النساء على أن تكون مرئية سياسيًا. وهذا الأمر قد بدا مهمًا على نحو جلي متى اعتبرنا الوضع الثقافي السائد حيث كانت حياة النساء إما سيئة التمثيل أو غير ممثلة بالمرة.

وفي وقت قريب، وقع هذا التصور الغالب عن العلاقة بين النظرية النسوية والسياسة أمام تحدٍ متأتٍ من داخل الخطاب النسوي. إن ذات النساء نفسها لم تعد مفهومة بواسطة مصطلحات ثابتة أو دائمة. ليس فقط هناك قدر كبير من المواد التي تسائل عن قابلية "الذات" للاستمرار (viability) بوصفها المرشح الأخير للتمثيل أو، في الواقع، للتحرير، بل هناك في النهاية اتفاقٌ صغير جدًا حول ما هو الشيء الذي يشكل، أو يجب أن يشكل، مقولة النساء. إن ميادين "التمثيل" السياسي واللغوي هي التي تحدد سلفًا المقياس الذي من خلاله تتكون الذوات أنفسها، مع النتيجة التي تقضي بأن التمثيل هو موسعٌ فقط إلى

ما يمكن أن يكون معترفًا به (acknowledged) بوصفه ذاتًا. وبعبارة أخرى، فإن المؤهلات لأن يكون المرء ذاتًا ينبغي أولًا أن تتحقق قبل أن يكون من الممكن توسيع التمثيل.

يشير فوكو إلى أن المنظومات القانونية للسلطة إنما تنتج الذوات التي تأتي لاحقًا إلى تمثيلها[1]. إن المفاهيم القانونية عن السلطة تظهر وكأنها تضبط (regulate) الحياة السياسية في معان سالبة تمامًا - نعني، عبر رسم الحدود والحظر والضبط والتحكم، وحتى "حماية" الأفراد المرتبطين بتلك البنية السياسية عبر عملية الاختيار العرضية والقابلة للسحب (retractable). لكن الذوات المضبوطة عبر هذه الهياكل إنما هي ذوات، بفضل كونها مذوتة (subjected) لها، هي مكونة ومعرفة ومعادٌ إنتاجها في توافق مع متطلبات تلك الهياكل. وإذا كان هذا التحليل صحيحًا، فإن التكوين القانوني للغة وللسياسة التي تمثل النساء بوصفهن "ذات" النسوية (the "subject" of feminism) إنما هو تكوينٌ ومفعولٌ خِطابي (discursive) ناجم عن صيغة معينة من السياسة التمثيلية. وهكذا يتضح أن الذات النسوية هي ذات مشكلة في حيز الخطاب بواسطة المنظومة السياسية نفسها التي يُفترَض أنها تسهل انعتاقها. وهذا من شأنه أن يصبح إشكاليًا على صعيد السياسة إذا ما أمكن الكشف أن هذه المنظومة تنتج ذواتًا مجندَرة (gendered subjects) على مدى محور تفاضلي للهيمنة أو تنتج ذواتًا

---

(1) يُنظر:

Michel Foucault, "Right of Death and Power over Life," in: *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*, Robert Hurley (trans.) (New York: Vintage, 1980).

وهو منشور في أصله:

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978).

في ذلك الفصل الأخير، أتى فوكو على مناقشة العلاقة بين القانون الحقوقي والقانون الإنتاجي. وهذه الفكرة عن إنتاجية القانون هي مستمدة كما هو واضح من نيتشه، على الرغم من أنها ليست متطابقة مع إرادة السلطة (will-to-power) [مع معاني القوة والقدرة والاقتدار والطاقة... (المترجم)] لدى نيتشه. إن استعمال مفهوم فوكو عن السلطة (power) الإنتاجية ليس مقصودًا بوصفه "تطبيقًا" ساذجًا يسحب فوكو على قضايا الجندر. وكما أبين ذلك في المبحث II من االفصل الثالث، "فوكو، هركولين، وسياسة الانفصال الجنسي"، فإن اعتبار الفرق الجنسي في المصطلحات الخاصة بعمل فوكو نفسه يكشف عن تناقضات مركزية في نظريته. كذلك فإن نظرته إلى الجسد تقع تحت طائلة النقد في القسم الأخير.

يُفترَض أن تكون مذكرة. وفي هكذا حالات، فإن دعوة غير نقدية لمنظومة كهذه من أجل انعتاق "النساء" سوف يكون على نحو جلي نوعًا من إلحاق الهزيمة بأنفسنا.

إن مسألة "الذات" هي مسألة حاسمة بالنسبة إلى السياسة، وبالنسبة إلى السياسة النسوية على وجه الخصوص، لأن الذوات القانونية هي منتَجة على نحو لا يتغير عبر بعض الممارسات الإقصائية التي لا "تُشاهَد" (show) بمجرد أن يتم إرساء البنية القانونية للسياسة. وبعبارة أخرى فإن البناء السياسي للذات يجري بواسطة أهداف معينة تشرعن (legitimating) وتُقصي، وهذه العمليات السياسية هي فعلًا مخفية (concealed) ومطبعة من طريق تحليل سياسي يأخذ البنى القانونية بوصفها الأساس الذي تقوم عليه. إن السلطة القانونية هي على نحو لا مرد له "تُنتِج" ما تدعي أنها تمثله فحسب؛ وبالتالي فإن السياسة ينبغي أن تكون معنية بهذه الوظيفة المضاعفة للسلطة: القانونية منهما والإنتاجية. وبالفعل فإن القانون ينتج ومن ثم يُخفي فكرة (notion) وجود "ذات قبل القانون"[2] وذلك من أجل استدعاء تلك التشكيلة الخطابية بوصفها مقدمة أساسية مطبعة من شأنها لاحقًا أن تشرعن تلك الهيمنة الضابطة الخاصة للقانون. إنه لا يكفي أن نتحقق كيف يكون باستطاعة النساء أن تصبحن ممثلات بشكل أكثر شمولًا في اللغة والسياسة. كذلك يجب على النقد النسوي أن يفهم كيف أن مقولة "النساء"، الذات التي تدور حولها النسوية (the subject of feminism)، هي مقولة يتم إنتاجها وتقييدها بواسطة بنى السلطة نفسها التي من خلالها يتم السعي نحو التحرر.

وبالفعل فإن مسألة النساء، من حيث ما هن ذاتُ النسوية، إنما تثير إمكانية ألا توجد ذاتٌ تنتصب "قبل" القانون، في انتظار التمثيل في القانون أو بواسطته. ربما أن الذات، مثلها مثل استدعاء نوع من "القبل" في الزمان، هي

(2) إن الإحالات طوال هذا العمل على ذاتٍ توجد قبل القانون هي تخريجات (extrapolations) من قراءة دريدا حول حكاية كافكا الرمزية (parable) "قبل القانون"، في:
Alan Udoff (ed.), *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings* (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

أمرٌ يتم تشكيله بواسطة القانون باعتبارها الأساس الوهمي لادعائه (claim to legitimacy) الخاص بالمشروعية. إن الافتراض السائد عن الكمال الأنطولوجي للذات قبل القانون ربما يمكن أن يُفهَم بوصفه الأثر المعاصر الذي بقي من فرضية حالة الطبيعة، تلك القصة التأسيسية التي قامت عليها البنى القانونية لليبرالية الكلاسيكية. إن الاستدعاء الإنجازي (performative) لضرب من "القبل" اللاتاريخي قد أصبح بمثابة المقدمة الأساسية التي تضمن نوعًا من الأنطولوجيا قبل الاجتماعية للأشخاص الذين يوافقون بشكل حر على أن يتم حكمهم ومن ثم يشكلون مشروعية العقد الاجتماعي.

بصرف النظر عن الأوهام التأسيسية التي تسند فكرة الذات، فإنه، مع ذلك، يوجد المشكل السياسي الذي يعترض النسوية عند الافتراض بأن مصطلح **النساء** يدل على هوية مشتركة، إذ بدلًا من أن يكون دالًا ثابتًا يفرض موافقة أولئك الذين يدعي أنه يصفهم ويمثلهم، أصبح مصطلح **النساء**، حتى في صيغة الجمع، مصطلحًا مزعجًا (troublesome) وموضعَ جدال ومدعاة للقلق. وكما يوحي بذلك عنوان دنيس رايلي (Denise Riley)، **هل أنا ذلك الاسم؟** (*Am I That Name?*)، هو سؤال ناتج من إمكانية تعدد دلالات الاسم ذاتها[3]. إذا "كانت" إحداهن امرأة، فذلك بالتأكيد ليس كل ما تكونه الواحدة (If one "is" a woman, that is surely not all one is)؛ مما إن المصطلح يفشل في أن يكون شاملًا، وليس ذلك لأن "شخصًا" سابقًا على الجندر (pregendered) قد تجاوز المعدات المميزة للجندر الخاص به، بل لأن الجندر هو ليس مشكلًا دومًا على نحو متسق أو على نحو مستمر في سياقات تاريخية مختلفة، ولأن الجندر يتقاطع مع الأشكال العرقية والطبقية والإثنية والجنسية والجهوية للهويات المشكلة في حيز الخطاب. ونتيجة لذلك يصبح من المستحيل فصلُ "الجندر" عن التقاطعات السياسية والثقافية التي في نطاقها يتم إنتاجه والمحافظة عليه بوتيرة لا تتغير.

(3) يُنظر:
Denise Riley, *Am I That Name?: Feminism and the Category of 'Women' in History* (New York: Macmillan, 1988).

إن الافتراض السياسي بأنه ينبغي أن توجد قاعدة كونية للنسوية، والتي ينبغي أن يتم العثور عليها في صلب هوية يُفترض أن توجد على نحو عابر للثقافات، هو في غالب الأحيان يصاحب الفكرة القائلة بأن قمع النساء إنما له شكل مخصوص يمكن تمييزه في صلب البنية الكونية أو المهيمنة للنظام الأبوي أو السيطرة الذكورية. إن فكرة نظام أبوي كوني قد تم نقدها بشكل واسع في السنوات الأخيرة بسبب فشلها في تفسير العوامل المساعدة على قمع الجندر في السياقات الثقافية الملموسة التي وُجد فيها. وحينما تم الرجوع إلى تلك السياقات المختلفة في نطاق هذه النظريات، فإنما كان ذلك من أجل العثور على "أمثلة" أو "بيانات" عن مبدأ كوني هو مفترَض منذ البداية. هذا الشكل من التنظير النسوي قد تعرض للنقد بسبب مساعيه إلى استعمار الثقافات غير الغربية وتملكها بغرض تدعيم الأفكار الغربية جدًا عن القمع، ولكن أيضًا لأنها مساع تفضي إلى بناء "عالم ثالث" أو حتى "شرق" حيث يكون قمع الجندر مفسرًا على نحو بارع باعتباره عارضًا دالًا على نزعة بربرية غير غربية متأصلة في ماهية تلك الثقافات. إن إلحاح النسوية على تثبيت منزلة كونية للنظام الأبوي من أجل تعزيز مظهر الادعاءات الخاصة بالنسوية لأن تكون تمثيلية في بعض الأحيان قد حفز على اختصار الطريق نحو كونية مقولاتية أو وهمية لبنية الهيمنة، وُضعت من أجل أن تنتج تجربة الخضوع المشتركة للنساء.

على الرغم من الادعاء بأن البطركية الكونية لم تعد تتمتع بنوع المصداقية التي كانت لها يومًا ما، فإن فكرة وجود تصور متقاسَم بعامة حول "النساء"، وهي النتيجة الحاصلة عن هذا الإطار، كانت أصعب من أن يتم زحزحتها. من المؤكد أنه كانت هناك نقاشات عدة: هل ثمة شيء مشترك بين "النساء" يوجد قبل قمعهن، أم أن النساء لهن رابط بينهن بفضل قمعهن فحسب؟ هل ثمة خصوصية في ثقافات النساء مستقلة عن إخضاعهن بواسطة ثقافات مهيمنة، ذكورية؟ هل أن خصوصية الممارسات الثقافية أو اللغوية للنساء وسلامتها (integrity) هي محددة دومًا ضد وبالتالي في نطاق المصطلحات الخاصة بتشكيلة ثقافية معينة أكثر هيمنة؟ ما إذا كان هناك منطقة متعلقة بـ"ما هو مؤنث بشكل خاص"، هي في الوقت نفسه مميزة من المنطقة الذكورية بما هي كذلك

وقابلة للتعرف إليها (recognizable) في اختلافها بواسطة كونية خالية من أي علامة (unmarked) وبالتالي مفترَضة عن "النساء"؟ إن ثنائية المذكر/المؤنث لا تشكل فقط الإطار الحصري حيث يمكن التعرف إلى هذه الخصوصية، بل متى أخذنا أي طريقة أخرى فإن "خصوصية" المؤنث هي من جديد منتزعة تمامًا من سياقها (decontextualized) ومفصولة تحليليًا وسياسيًا عن تشكل الطبقة والعرق والإثنية ومحاور علاقات السلطة الأخرى التي تكون "الهوية" وتجعل من المفهوم المفرد للهوية تسمية خاطئة[4].

إن اقتراحي هو أن الكونية المفترَضة ووحدة الذات الخاصة بالنسوية هي بالفعل مقوضة بسبب إكراهات الخطاب التمثيلي الذي تشتغل داخله. وفي واقع الأمر فإن الإلحاح غير الناضج على ذاتٍ ثابتة للنسوية، مفهومة بوصفها مقولة لا نتوء فيها عن النساء، من شأنه أن يولد على نحو لا مرد له أشكالًا متعددة من رفض القبول بهذه المقولة. وإن ميادين الإقصاء هذه تكشف عن التبعات القسرية والتنظيمية لهذا البناء، حتى وإن كان البناء قد تمت صياغته لأغراض تحريرية. وفي الواقع فإن التشظي في داخل النزعة النسوية والمعارضة التي لا تخلو من مفارقة للنسوية من طرف "النساء" اللواتي تدعي النسوية تمثيلهن هو أمر يكشف عن الحدود الضرورية لسياسة الهوية. والاقتراح القائل إن النسوية بإمكانها أن تبحث عن تمثيل أوسع بالنسبة إلى ذاتٍ هي نفسها تقوم ببنائها إنما له النتيجة الساخرة بأن الأهداف النسوية مهددة بالفشل من خلال رفضها أن تأخذ في الاعتبار السلطات التي تشكل المطالب التمثيلية الخاصة بها. وهذا المشكل لا يتم تخفيفه عبر الدعوة إلى مقولة النساء لأغراض "استراتيجية" بحتة، وذلك أن الاستراتيجيات لها دومًا دلالات تتجاوز الأغراض التي من أجلها كانت مقصودة. وفي هذه الحالة فإن الإقصاء هو نفسه يمكن بما هو كذلك أن يؤهل دلالة غير مقصودة ومع ذلك تنتج لا محالة. وبالامتثال إلى

(4) يُنظر:
Sandra Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory," in: Sandra Harding & Jean F. O'Barr (eds.), *Sex and Scientific Inquiry* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 283-302.

مطالب السياسة التمثيلية بأن تفصل النسوية لنفسها ذاتًا ثابتة، فإن النسوية قد فتحت نفسها أمام الاتهامات بإساءة التمثيل (misrepresentation) على نحو كبير.

بكل تأكيد، ليست المهمة السياسية هي رفض السياسة التمثيلية – كما لو أننا نستطيع ذلك. إن البنى القانونية للغة والسياسة تشكل الحقل المعاصر للسلطة؛ وبالتالي فإنه لا وجود لموقع خارج هذا الحقل، بل فقط جنيالوجيا نقدية لممارسات الشرعنة التي تخصه. وبما هو كذلك فإن نقطة البداية النقدية هي **الحاضر التاريخي**، كما قال ماركس. والمهمة هي أن نصوغ في نطاق هذا الإطار المحدد نقدًا لمقولات الهوية التي قامت البنى القانونية المعاصرة بتوليدها وتطبيعها وتثبيتها.

ربما كانت هناك فرصة، في هذا المنعطف من السياسة الثقافية، وهي حقبة قد يود البعض تسميتها "ما بعد نسوية"، لأن نفكر من داخل منظور نسوي في الأمر القاضي ببناء ذاتٍ للنسوية. وفي نطاق الممارسة السياسية النسوية، فإن إعادة التفكير الجذري في البناءات الأنطولوجية للهوية تبدو ضرورية من أجل صياغة سياسة تمثيلية بإمكانها أن تعيد إحياء النسوية على أسس جديدة. ومن جهة أخرى، ربما يكون قد حان الوقت للتفكير في نقد جذري من شأنه أن يحاول تحرير النظرية النسوية من ضرورة أن يكون عليها بناءُ أساسٍ واحد أو دائم هو عرضة باستمرار لأن يتم التشكيك فيه من طرف تلك المواقف الهوية (identity positions) أو المواقف الهوية المضادة التي يقوم دومًا بإقصائها. أليس من شأن الممارسات الإقصائية التي تؤسس النظرية النسوية على فكرة "النساء" بوصفهن ذاتًا برأسها، وعلى نحو لا يخلو من مفارقة، أن يضعف الأهداف النسوية الرامية إلى توسيع مطالبها عن "التمثيل"؟[5].

---

(5) يذكرني هذا الأمر بالالتباس الثاوي في كتاب:
Nancy Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven: Yale University Press, 1987).
هي تذهب إلى أن الحركة النسوية الأميركية في بداية القرن العشرين قد سعت إلى أن "تؤسس" نفسها (to ground" itself") [ما تتحفظ عليه بتلر هنا هو النزعة التأسيسية التي من شأنها أن تعيد الحركة النسوية إلى لغة الميتافيزيقا التقليدية. (المترجم)] ضمن برنامج هو في النهاية قد "أسس" هذه الحركة. إن أطروحتها التاريخية هي على نحو ضمني قد أثارت السؤال عما إذا كانت التأسيسات المقبولة بشكل غير نقدي هي =

ربما كان المشكل أكثر خطورة مما نظن. هل بناء مقولة النساء بوصفهن ذاتًا متسقة وثابتة هو ضبط وتشييءٌ غير متعمد لعلاقات الجندر؟ أليس هكذا تشييئ هو على وجه الدقة أمر مضاد للأهداف النسوية؟ إلى أي مدى من شأن مقولة النساء أن تحقق الاستقرار والاتساق فقط في سياق قالب الجنسانية الغيرية (the heterosexual matrix)؟[6]. إذا كان وجود مفهوم ثابت عن الجندر لم يعد يُثبت كونه المقدمة الأساسية للسياسة النسوية، فإن نوعًا جديدًا من السياسة النسوية ربما صار مرغوبًا فيه الآن من أجل الاحتجاج تحديدًا على تشيؤات الجندر والهوية نفسها، نوع سوف يأخذ البناء المتغير للهوية بوصفه على حد سواء مطلبًا مسبقًا منهجيًا ومعياريًا، إن لم يكن هدفًا سياسيًا.

أن نرسم العمليات السياسية التي تنتج وتخفي ما يؤهل (qualify) بوصفه ذاتًا قانونية للنسوية هو على وجه الدقة المهمة التي من شأن **جنيالوجيا نسوية** حول مقولة النساء. وفي خضم هذا الجهد نحو مساءلة "النساء" بوصفهن الذات التي تدور حولها النزعة النسوية، قد يثبُت أن الاستدعاء الخالي من أي استشكال لهذه المقولة إنما **يحول** دون إمكانية النسوية من حيث هي سياسة تمثيلية. أي معنى لأن نوسع التمثيل إلى ذوات تم بناؤها عبر إقصاء أولئك الذين يخفقون في الامتثال إلى المتطلبات المعيارية غير المنطوق بها للذات؟ أي علاقات هيمنة وإقصاء قد وقع الحفاظ عليها دون قصد عندما أصبح التمثيل هو المركز الوحيد للسياسة؟ يجب على هوية الذات النسوية ألا تكون

= تعمل بمثابة "عودة المكبوت"؛ ومن حيث هي قائمة على ممارسات إقصائية فإن الهويات السياسية المستقرة التي تؤسس الحركات السياسية يمكن أن تصبح مهددة على الدوام بعد الاستقرار نفسه الذي خلقته الحركة التأسيسية.

(6) أنا أستعمل مصطلح **القالب الجنسي-الغيري** (*heterosexual matrix*) ["الماتركس"، المصفوفة، الرحم، المنبت، السجل،... (المترجم)] طوال النص للإشارة إلى شبكة المعقولية الثقافية تلك التي عبرها يتم تطبيع الأجساد والجنادر والرغبات. وأنا أستوحي من فكرة مونيك فيتيغ عن "العقد الجنسي-الغيري" و، بقدر أقل، من مفهوم أدريان ريتش عن "الجنسانية الغيرية الإلزامية" من أجل تخصيص نموذج خِطابي/معرفي مهيمن عن معقولية الجندر يفترض أنه من أجل أن تتسق الأجساد ويكون لها معنى فإنه يجب أن يوجد جنس مستقر معبر عنه من خلال جندر مستقر (حيث المذكر يعبر عن الذكر، والمؤنث يعبر عن الأنثى) ويكون معرفًا بشكل تقابلي وتراتبي عبر الممارسة الإجبارية للجنسانية الغيرية.

أساس السياسة النسوية، إذا كان تكوُّن الذات يجري في داخل حقل من السلطة يتم دفنه بانتظام عبر تأكيد ذلك الأساس. ربما، وعلى نحو لا يخلو من مفارقة، سوف نتبين أن التمثيل لا يكون له معنى بالنسبة إلى النسوية إلا عندما لا تكون ذاتُ "النساء" مفترضة في أي مكان.

II. الترتيب الإجباري للجنس/ الجندر/ الرغبة

على الرغم من أن وحدة "النساء" التي لا تخضع لأي استشكال هي في غالب الأحيان أمر يتم التذرع به من أجل بناء نوع من تضامن الهوية، فإن انقسامًا ما قد أُدخِل في صلب الذات النسوية من خلال التمييز بين الجنس والجندر. كان في الأصل مقصودًا من أجل تفنيد الصياغة القائلة إن البيولوجيا هي قضاء وقدر، أما الآن فإن التمييز بين الجنس والجندر يفيد في إقامة الحجة على أنه مهما كانت درجة الاستعصاء البيولوجي التي يمكن للجنس أن يظهر عليها، فإن الجندر هو أمر يتم بناؤه ثقافيًا: وبالتالي، فإن الجندر ليس النتيجة السببية للجنس ولا هو ثابت بقدر الثبات الذي يبدو عليه الجنس. وهكذا فإن وحدة الذات هي منذ أول أمرها مشكك فيها بالقوة (potentially) من طريق التمييز الذي يجيز الجندر باعتباره تأويلًا متعددًا للجنس[7].

إذا كان الجندر هو الدلالات الثقافية التي يتخذها الجسم المجنوس (sexed body)، فإنه لا يمكن أن يُقال عن جندر ما إنه يتبع جنسًا ما بطريقة أو بأخرى. ومتى أخذناه إلى حدوده المنطقية، فإن التمييز جنس/ جندر يوحي بانفصال جذري بين الأجسام المجنوسة والجنادر (genders) المبنية ثقافيًا. حتى لو فرضنا للحظة استقرار الجنس الثنائي (binary sex)، فإن هذا لا ينتج منه أن بناء [مقولة] "الرجال" سوف يعود حصريًا على أجسام الذكور أو أن [مقولة] "النساء" سوف لن تؤول إلا الأجسام الأنثوية. وعلاوة على ذلك، حتى لو كان يبدو على نحو لا إشكال فيه أن الأجناس (the sexes) هي ثنائية في مورفولوجيتها وبنائها (وهو

(7) من أجل مناقشة عن التمييز جنس/ جندر في الأنثروبولوجيا البنيوية وفي أشكال التملك والنقد النسوي لها، يُنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، المبحث I "التبادل النقدي في البنيوية".

ما سيصبح مدعاة للتساؤل)، فإنه لا سبب يدعو لأن نفترض أن الجنادر يجب أن تظل هكذا في صيغة الاثنين[8]. إن افتراض منظومة جندرية ثنائية يحتفظ ضمنيًا بالاعتقاد في علاقة محاكاة للجندر مع الجنس حيث إن الجندر مرآة الجنس أو هو بخلاف ذلك مقيد به. حين تكون المنزلة (status) المبنية للجندر منظرًا لها بوصفها مستقلة بشكل جذري عن الجنس، فإن الجندر نفسه يصبح زخرفًا عائمًا، مع ما ينتج من ذلك في أن **الرجل** و**المذكر** يمكن أن يدل بالسهولة نفسها على جسم أنثوي أو على جسم ذكوري، كما أن **المرأة** أو **المؤنث** يمكن أن يدل باليسر نفسه على جسم ذكر أو على جسم أنثى.

لكن هذا الانقسام الجذري للذات المجندَرة (gendered subject) يطرح مجموعة أخرى من المشاكل. هل يمكننا أن نحيل على جنس "معطى" أو على جندر "معطى" من دون أن نبحث أولًا كيف يكون الجنس/ أو الجندر معطى، وعبر أي وسائل؟ ثم ما هو "الجنس" على أي حال؟ هل هو طبيعي، تشريحي، كروموزومي، أو هرموني، وكيف تكون الناقدة النسوية حتى تقيم الخطابات العلمية التي تدعي تثبيت "وقائع" كهذه بالنسبة إلينا؟[9]. هل الجنس

---

(8) من أجل دراسة مفيدة عن "البرداش" (*berdache*) [هو لفظ يشير إلى الروحانية المزدوجة، استعمله المستعمرون الأوروبيون من أجل وصف الأفراد غير المتطابقين مع معايير الجندر الغربية، حيث يوجد لدى هنود أميركا تصنيف للأجناس يقوم في الأقل على أربعة أصناف: 1. رجال مذكرون؛ 2. نساء مؤنثات؛ 3. رجال مؤنثون؛ 4. نساء مذكرات. (المترجم)] (الكائن الذي له روحان في جسد واحد) وتصنيفات الجندر المتعدد في الثقافات الأميركية الأصلية، يُنظر:

Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* (Boston: Beacon Press, 1988).

ويُنظر أيضًا:

Sherry B. Ortner & Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality* (New York: Cambridge University Press, 1981).

ومن أجل تحليل حساس ومستفز سياسيًا عن "البرداش" والمتحولين جنسيًا وعرضية تقسيمات الجندر، يُنظر:

Suzanne J. Kessler & Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

(9) إن شطرًا كبيرًا من البحث النسوي قد تم في حقول البيولوجيا وتاريخ العلم من أجل تقييم المصالح السياسية الكامنة في الإجراءات التمييزية (discriminatory) المختلفة التي تحدد الأساس العلمي للجنس. يُنظر:

=

له تاريخ؟[10]. هل كل جنس له تاريخ مختلف، أو تواريخ؟ هل هناك تاريخ حول الكيفية التي تم بها تثبيت ثنائية الجنس، وجنيالوجيا بمقدورها أن تعرض الخيارات الثنائية بوصفها بناءً متغيّرًا؟ هل أن وقائع الجنس الطبيعية بزعمهم قد تم إنتاجها على صعيد الخطاب بواسطة خطابات علمية متنوعة في خدمة مصالح سياسية واجتماعية أخرى؟ إذا كان الطابع الثابت للجنس هو محل نزاع، فلربما أن هذا المُنشأ المسمى "جنسًا" هو أمر قد تم بناؤه ثقافيًا تمامًا مثلما بُني الجندر؛ وفي الواقع، ربما كان هناك دومًا بعدُ جندرٌ ما، مع النتيجة الحاصلة بأن التمييز بين الجنس والجندر سوف يثبت في النهاية أنه ليس بتمييز على الإطلاق[11].

سوف يكون بلا معنى، إذًا، أن نعرف الجندر بوصفه تأويلًا ثقافيًا للجنس، إذا كان الجنس نفسه مقولة مجندَرة. إن الجندر يجب ألا يكون متصورًا على أنه

Ruth Hubbard & Marian Lowe (eds.), *Genes and Gender*, vols. 1-2 (New York: Gordian Press, 1978,= 1979);

وإلى العددين المخصصين حول النسوية والعلم من مجلة:
Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, vol. 2, no. 3 (Fall 1987); *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 3, no. 1 (Spring 1988),

وخاصة:
The Biology and Gender Study Group, "The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 3, no. 1 (Spring 1988); Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1986); Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1984); Donna Haraway, "In the Beginning was the Word: The Genesis of Biological Theory," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, no. 3 (1981); Donna Haraway, *Primate Visions* (New York: Routledge, 1989); Harding & O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry*; Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men* (New York: Norton, 1979).

(10) من الواضح أن كتاب فوكو عن **تاريخ الجنسانية** يمنحنا طريقة معينة لإعادة التفكير في تاريخ "الجنس" في سياق حديث مشوب بضرب من المركزية الأوروبية. من أجل عرض أكثر تفصيلًا، يُنظر:
Thomas Lacqueur & Catherine Gallagher (eds.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century* (Berkeley: University of California Press, 1987),

والذي نُشر في أصله في شكل عدد من مجلة:
Representations, no. 14 (Spring 1986).

(11) يُنظر بحثي:
Judith Butler, "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault," in: Seyla Benhabib & Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique* (Basil Blackwell, dist. by University of Minnesota Press, 1987).

التسجيل الثقافي للدلالة على جنس معطًى سلفًا فحسب (فهذا تصور قانوني)؛ ينبغي كذلك على الجندر أن يشير إلى جهاز الإنتاج نفسه حيث يتم تثبيت الأجناس نفسها. والنتيجة هي أن الجندر ليس هو بالنسبة إلى الثقافة ما يكونه الجنس بالنسبة إلى الطبيعة؛ إن الجندر هو أيضًا الوسائل الخِطابية/الثقافية التي من خلالها تكون "الطبيعة المجنوسة" أو يكون "جنس طبيعي ما" شيئًا منتَجًا ومثبتًا بوصفه سطحًا "سابقًا على الخطاب"، سابقًا على الثقافة، ومحايدًا سياسيًا **عليه** تعمل الثقافة. هذا البناء للـ"جنس" بوصفه شيئًا غير مبني مطلقًا سوف يهمنا من جديد عند مناقشة ليفي ستروس والنزعة البنيوية في الفصل 2. أما في هذه المرحلة فإنه من الواضح بعدُ أن إحدى الطرق التي يكون بها الاستقرار الداخلي والإطار الثنائي للجنس مؤمّنَين بالفعل هي أن نطرح ثنائية الجنس في ميدان سابق على الخطاب. هذا الإنتاج للجنس بوصفه ما هو سابق على الخطاب يجب أن يُفهَم باعتباره مفعولًا ناجمًا عن جهاز البناء الثقافي المشار إليه بواسطة **الجندر**. كيف، إذًا، يحتاج الجندر لأن تُعاد صياغته كي يستوعب علاقات السلطة التي تنتج المفعول الخاص بجنس سابق على الخطاب ومن ثم يخفي عملية الإنتاج الخِطابي تلك نفسها؟

III. الجندر: الخرائب الدائرية للنقاش المعاصر

هل يوجد جندر "واحد" ('a' gender) يُقال عن الأشخاص إنهم **يمتلكونه** (*to have*) أم هو صفة جوهرية حيث يُقال عن شخص ما إنه **يكونه** (*to be*)، كما يقتضي ذلك السؤال "أي جندر هو أنت؟" (are you). عندما تدعي المنظرات النسويات أن الجندر هو التأويل الثقافي للجنس أو أن الجندر هو شيء يتم بناؤه ثقافيًا، فما هي عندئذ الطريقة أو الآلية التي تم بها هذا البناء؟ إذا كان الجندر شيئًا مبنيًا، فهل كان يمكن بناؤه على نحو مختلف، أو هل يقتضي كونُه مبنيًا (constructedness) شكلًا معينًا من الحتمية الاجتماعية، بحول دون إمكانية الفاعلية (agency) والتغيير؟ هل يوحي "البناء" بأن بعض القوانين من شأنها أن تولد فروقًا في الجندر على مدى محاور كونية من الفرق الجنسي؟ كيف وأين يقع بناء الجندر؟ أي معنى يمكننا أن نصنعه عن بناء لا يمكنه أن يفترض بناءً

(constructor) بشريًا سابقًا على ذلك البناء؟ ومن جهة بعض الاعتبارات، فإن فكرة أن الجندر شيء مبني توحي ببعض الحتمية في دلالات الجندر المنقوشة على الأجسام المتباينة تشريحيًا، حيث تكون تلك الأجسام مفهومة على أنها عبارة عن متلقين سلبيين (passive recipients) لقانون ثقافي قاهر. وعندما تكون "الثقافة" المعنية التي "تبني" الجندر مفهومة في مفردات قانون كهذا أو مجموعة من القوانين، فإنه يبدو أن الجندر سيكون معينًا ومثبتًا مثلما كان تحت الصيغة القائلة إن البيولوجيا قضاء وقدر. وفي حالة كهذه، ليست البيولوجيا، بل الثقافة هي التي تصبح قضاءً وقدرًا.

من جهة أخرى، تشير سيمون دو بوفوار في كتابها **الجنس الثاني** إلى أن "الواحدة (one) لا تولد امرأة، بل، بالأحرى، هي تصبح كذلك"[12]. وبالنسبة إلى بوفوار فإن الجندر هو "مبني"، ولكن الشيء المتضمن في صياغتها هو أنه يوجد فاعل، كوجيتو (cogito)، هو بشكل أو بآخر يتخذ أو يتملك ذلك الجندر وكان يمكنه، من حيث المبدأ، أن يتخذ جندرًا آخر. هل أن الجندر متغير وإرادي كما يوحي بذلك قول بوفوار؟ هل يمكن أن يكون "البناء" في حالة كهذه مردودًا إلى شكل من الاختيار؟ إن بوفوار واضحة في ما يتعلق بأن الإنسان "يصبح" امرأة، ولكن دائمًا تحت إكراه ثقافي بأن يصبح كذلك. ومن الواضح أن الإكراه لا يأتي من "الجنس". لا شيء في قولها يضمن أن "الواحدة" التي تصبح امرأة هي بالضرورة أنثى. إذا قلنا إن "الجسم هو موقف"[13]، مثلما تدعي، فإنه لا يوجد ملجأ إلى جسم لم يكن دومًا مؤولًا من خلال دلالات ثقافية؛ وبالتالي فإن الجنس لم يكن يمكن أن يُعتبَر (qualify) واقعة (facticity) تشريحية سابقة على الخطاب. وبالفعل فإنه سوف يتبين أن الجنس، من حيث التعريف، هو جندر منذ البداية[14].

---

(12) Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, E. M. Parshley (trans.) (New York: Vintage, 1973), p. 301.

(13) Ibid., p. 38.

(14) يُنظر بحثي:
Judith Butler, "Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*," *Yale French Studies*, no. 72: *Simone de Beauvoir: Witness to a Century* (Winter 1986).

يظهر الجدال حول دلالة **البناء** وكأنه يغرق في القطبية الفلسفية التقليدية بين الإرادة الحرة والحتمية. والنتيجة هي أنه من المعقول أن يشك المرء في أن بعض التقييد للغة المشتركة للتفكير من شأنه في الوقت نفسه أن يشكل مفردات النقاش وأن يرسم حدودها. ضمن هذه المفردات، يبدو "الجسم" بوصفه وسطًا خامدًا (passive) فوقه تكون الدلالات الثقافية منقوشة أو بوصفه الأداة التي من خلالها تقوم إرادة متملكة ومتأولة بتعيين دلالة ثقافية لذاتها. وفي كلتا الحالتين فإن الجسم هو مصور باعتباره مجرد **أداة** أو **وسط** به تكون مجموعة من الدلالات الثقافية متصلة على نحو خارجي فحسب. لكن "الجسم" بحد ذاته بناء، مثلما هو حال العدد الذي لا يُحصى من "الأجسام" التي تشكل ميدان الذوات المجندَرة. لا يمكن أن يُقال عن الأجسام إن لها وجودًا قابلًا للدلالة قبل علامة الجندر؛ وهكذا يثور السؤال: إلى أي مدى من شأن الجسم أن يأتي إلى الكينونة في وعبر علامة/علامات (the mark(s)) الجندر؟ كيف علينا أن نعيد تصور الجندر بحيث لن يعود وسطًا خامدًا أو أداة في انتظار قدرة على الإحياء تأتي من إرادة لا مادية على نحو جلي؟[15]

سواء أكان الجندر أو الجنس محددًا أم حرًا هذا أمرٌ تابع لخطاب ما هو، كما سوف نشير إلى ذلك، يسعى إلى وضع بعض الحدود أو إلى حراسة بعض تعاليم الإنسانوية باعتبارها مفترضات مسبقة لأي تحليل للجندر. إن موضع المعاندة، أكان ذلك في "الجنس" أو "الجندر" أو في المعنى نفسه للـ "بناء"، إنما يمنحنا مفتاحًا للولوج إلى نوع الإمكانات الثقافية التي يمكن أو لا يمكن

(15) علينا أن نسجل إلى أي مدى تميل النظريات الفينومينولوجية، من قبيل نظرية سارتر ومرلوبونتي وبوفوار، إلى استعمال مصطلح **التجسد أو كينونة الجسد** (*embodiment*) [في معنى أننا حسب عبارة سارتر:" نوجد أجسدانا" لحمًا ودمًا وفق تعبير نحته هوسرل (leibhaftig) وبيأه مارلوبنتي وليفناس من خلال عبارة "en chair et en os". يراجع مثلًا: جان بول سارتر، **الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية**، ترجمة عبدالرحمن بدوي (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1966)، ص 503 ومابعدها، وخاصة ص 537 ومابعدها. (المترجم)]. ومن حيث هو مستقى كما هو من السياقات اللاهوتية، فإن المصطلح يميل إلى تصوير "الجسد" بوصفه نمطًا من الحلول أو التجسيد (incarnation) [في معنى تجسد المسيح في صورة إنسان. (المترجم)]، وبالتالي، إلى المحافظة على العلاقة الخارجية والثنائية بين لامادية دالة (signifying immateriality) ومادية الجسم نفسه.

أن تصبح مجددة من طريق أي تحليل إضافي. إن حدود التحليل الخطابي للجندر يفترض ويستحوذ على إمكانيات مختلف تشكلات الجندر التي يمكن تخيلها أو تحققها في نطاق الثقافة. وهذا لا يعني أننا نقول إن أي إمكانية أو أي إمكانيات مجندَرة (gendered) هي مفتوحة، بل أن حدود التحليل توحي بحدود التجربة المشروطة بالخطاب. وهذه الحدود هي دومًا موضوعة في صلب مصطلحاتِ خطابٍ ثقافي مهيمن يستند إلى بنى ثنائية تظهر باعتبارها لغة العقلانية الكونية. إن الإكراه هو بذلك مبني على ما تشكله تلك اللغة بوصفه ميدان الجندر الذي يمكن تخيله.

على الرغم من أن علماء الاجتماع يحيلون على الجندر بوصفه "عاملًا" أو "بعدًا" في تحليل ما، فإنه مطبق أيضًا على الأشخاص المتجسدين باعتباره "سمة" أو علامة (a mark) تدل على الاختلاف البيولوجي، اللغوي، و/ أو الثقافي. وفي هذه الحالات الأخيرة، يمكن أن يُفهَم الجندر بوصفه دلالة يضطلع بها جسدٌ متمايز (بعدُ) جنسيًا، ولكن حتى عندئذ فإن الدلالة توجد فقط **في علاقة** مع دلالة أخرى، معارضة لها. ويدعي بعض المنظرين النسويين أن الجندر هو "علاقة"، وفي الواقع، مجموعة من العلاقات، وليس صفة فردية. في حين أن البعض الآخر منهم، متبعين بوفوار، يميلون إلى التأكيد أن الجندر الأنثوي فقط هو معلم عليه أو موسوم (marked)، أن الشخص الكوني والجندر الذكوري هما مختلطان، ومن ثم تعريف النساء بمصطلحات الجنس الخاص بهن ومدح الرجال بوصفهم حاملي شخصية (personhood) كونية متعالية على الجسد (body-transcendent).

وفي حركة من شأنها تعقيد النقاش أكثر فأكثر، تحتج لوسي إريغاري بأن النساء يشكلن مفارقة، إن لم نقل تناقضًا، في داخل خطاب الهوية ذاته. إن النساء هن "الجنس" الذي ليس "واحدًا" (Women are the "sex" which is not "one."). وفي نطاق لغة ذكورية بشكل واسع، لغة قائمة على مركزية قضيبية، فإن النساء يشكلن الطرف **غير القابل للتمثيل** (the *unrepresentable*). وبعبارة أخرى، تمثل النساءُ الجنسَ الذي لا يمكن التفكير فيه، غيابًا وعتامة في اللغة. وفي لغة

تقوم على الدلالة أحادية المعنى، يشكل الجنس الأنثوي الطرف الذي لا يمكن حصره (the unconstrainable) والذي لا يمكن تعيينه (undesignatable)[16]. وبهذا المعنى تكون النساء الجنس الذي ليس "واحدًا"، بل متعددًا[17]. وفي تعارض مع بوفوار، التي تكون النساء بالنسبة إليها موسومة بوصفها [الكائن] الآخر (the Other)، تذهب لوسي إيريغاري إلى أن الذات والآخر كليهما هما دعامتان ذكوريتان لنظام دلالي مركزي قضيبي مغلق يحقق هدفه الشمولي (totalizing) عبر إقصاء العنصر الأنثوي برمته. إن النساء هن عند بوفوار الوجه السالب من الرجال، النقص الذي بالتضاد معه تُميز الهوية الذكورية نفسها؛ أما بالنسبة إلى إيريغاري، فإن هذه الجدلية الخاصة تشكل نسقًا من شأنه أن يقصي نظامًا للدلالة مختلفًا تمامًا. إن النساء لسن ممثلات فحسب على نحو زائف في هذا الإطار السارتري للذات-الدالة والآخر-المدلول، بل إن زيف الدلالة يكشف عن البنية الكاملة للتمثيل بوصفها بنية غير ملائمة. إن الجنس الذي هو ليس واحدًا، هو، بذلك، يمنحنا نقطة انطلاق من أجل نقد التمثيل الغربي المهيمن وميتافيزيقا الجوهر التي تهيكل مفهوم الذات نفسه.

ما هي ميتافيزيقا الجوهر، وكيف تُشكل عملية التفكير حول مقولات الجنس؟ في المقام الأول، تميل التصورات الإنسانوية حول الذات إلى افتراض شخص جوهري هو الحامل لجملة من الصفات الماهوية (essential) وغير الماهوية المختلفة. وإن موقفًا نسويًا إنسانويًا بمقدوره أن يفهم الجندر بوصفه صفة (an attribute) لشخص مخصص في ماهيته على أنه جوهر أو "باطن" مجندَر سلفًا (pregendered)، يُسمى الشخص، يدل على قدرة كونية على العقل والروية الأخلاقية أو اللغة. وإن التصور الكوني للشخص هو، مع ذلك، قد تمت إزاحته من حيث هو نقطة انطلاق بالنسبة إلى نظرية اجتماعية عن الجندر

(16) لا يمكن تحديده أو تخصيصه أو وسمُه أو وصفه. (المترجم)

(17) يُنظر:

Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, Catherine Porter with Carolyn Burke (trans.) (Ithaca: Cornell University Press, 1985),

والذي نُشر في أصله تحت عنوان:

Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un* (Paris: Éditions de Minuit, 1977).

من طرف تلك المواقف التاريخية والأنثروبولوجية التي تفهم الجندر باعتباره علاقة بين ذوات متشكلة اجتماعيًا في سياقات قابلة للتحديد. وإن وجهة النظر العلائقية أو السياقية هذه ترى بأن ما "يكونه" (is) الشخص، وفي الواقع، ما "يكونه" الجندر، إنما هو على الدوام مرتبطٌ بالعلاقات المبنية التي في نطاقها هو متعين[18]. ومن حيث هو ظاهرة متحولة وسياقية، فإن الجندر لا يدل على كينونة جوهرية، بل على نقطة التقاء نسبية بين مجموعات من العلاقات المحددة ثقافيًا وتاريخيًا.

سوف تدعي إريغاري، مع ذلك، أن "الجنس" الأنثوي ("the feminine "sex) هو نقطةُ غيابٍ لغوي، وعدمُ إمكانية جوهرٍ مدلول عليه نحويًا، وبالتالي، هو وجهة النظر التي تكشف عن هذا الجوهر بوصفه وهمًا دائمًا وأساسيًا لخطاب ذكوري. هذا الغياب ليس موسومًا بما هو كذلك داخل النظام الدال الذكوري – وهو ادعاء من شأنه أن يقلب حجة بوفوار (وحجة فيتيغ) القائلة إن جنس الأنثى (the female sex) هو موسوم، في حين أن جنس الذكر غير موسوم. إن جنس الأنثى، بالنسبة إلى إريغاري، ليس "نقصًا" أو "آخر" من شأنه، وعلى نحو محايث وبشكل سالب، أن يعرف الذات في ذكوريتها. على الضد من ذلك، إن جنس الأنثى يفلت من مطالب التمثيل نفسها، إذ هي ليست "آخر" ولا "نقصًا"، فهذه المقولات تبقى مرتبطة بالذات السارترية، ومحايثة للخطاطة المركزية القضيبية. ومن ثم فإن العنصر الأنثوي، بالنسبة إلى إريغاري، لم يكن يمكن قط أن تكون **السمة أو العلامة المميزة لذاتٍ** (*the mark of a subject*) ما، كما توحي بذلك بوفوار. وبالإضافة إلى ذلك، فإن العنصر الأنثوي لم يكن يمكن أن يُنظر له في معنى **علاقة** معينة بين الذكوري والأنثوي ضمن أي خطاب معطى، وذلك أن الخطاب ليس مفهومًا مفيدًا هنا. وحتى في تنوعها، فإن الخطابات إنما تشكل صيغًا كثيرة من اللغة المركزية القضيبية. إن جنس الأنثى هو بذلك **الذات**

---

(18) ينظر:
Joan Scott, "Gender as a Useful Category of Historical Analysis," in: *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), pp. 28-52,

والمنتزع من مجلة:
American Historical Review, vol. 91, no. 5 (1986).

التي ليست واحدة. وإن العلاقة بين الذكوري والأنثوي لا يمكن أن تُمثل في ظل نظام دال حيث يشكل العنصر الذكوري الدائرة المغلقة للدال والمدلول. وإن بوفوار، على نحو كافٍ من المفارقة، قد ارتسمت سلفًا هذه الاستحالة ضمن كتاب **الجنس الثاني**، عندما احتجت بأن الرجال لا يمكنهم أن يفصلوا في مسألة النساء لأنهم سوف يتصرفون عندئذ باعتبارهم في الوقت نفسه حكمًا وخصمًا في القضية[19].

إن الاختلافات بين هذه المواقف المشار إليها هي بعيدة عن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض؛ فإن كل واحد منها يمكن أن يُفهَم من أجل استشكال موقع كل من "الذات" و"الجندر" ومعناهما داخل سياق عدم التناظر الجندري المؤسس اجتماعيًا. إن إمكانات تأويل الجندر هي ليست مستوفاة بأي معنى من المعاني في البدائل المشار إليها آنفًا. وإن الدور الإشكالي لبحثٍ نسوي حول الجندر هو أمر يمكن أن تأكيده من خلال استحضار المواقف التي تفترض، من جهة، أن الجندر هو خاصية ثانوية للأشخاص، وتلك التي تحتج، من جهة أخرى، بأن فكرة الشخص نفسها، من حيث هي محددة الموقع في اللغة باعتبارها "ذاتًا"، إنما هي بناء ذكوري وامتيازٌ من شأنه فعلًا أن يقصي الإمكانية البنيوية والدلالية لجندر أنثوي. إن النتيجة الناجمة عن خلافات حادة كهذه حول معنى الجندر (في الواقع، حول ما إذا كان **الجندر** هو المصطلح الذي يجب المحاجة فيه في شأنه بعامة، أو ما إذا كان البناء الخطابي **للجنس** هو، بالفعل، أساسيًا أكثر، أو ربما **النساء** (women) أو **المرأة** (woman) و/ أو **الرجال** (men) أو **الرجل** (man)) ترسخ الحاجة إلى إعادة تفكير جذرية في مقولات الهوية في سياق علاقات عدم التناظر الجذري داخل الجندر.

تذهب بوفوار إلى أن "الذات" في التحليلية الوجودية لكراهية النساء (misogyny) هي دائمًا ما تكون بعدُ ذكورية، يتم الخلط بينها وبين الكلي، وتقوم بتمييز نفسها من "الآخر" الأنثوي خارج المعايير التي تضفي الطابع الكلي على الشخصية، التي هي "جزئية" على نحو ميؤوس منه، متجسدة (embodied)،

(19) Beauvoir, *The Second Sex*, p. xxvi.

ومحكوم عليها بأن تكون محايثة. وعلى الرغم من أن بوفوار غالبًا ما تُتَّهَم على أنها تدعو في الواقع إلى حق النساء في أن يصبحن ذواتًا وجودية وبالتالي حقهن في الاندراج في مفردات كلية مجردة، فإن موقفها يتضمن بذلك نقدًا أساسيًا لعدم التجسد (disembodiment) نفسه الذي يميز الذات الإبستيمولوجية الذكورية المجردة[20]. فهذه الذات مجردة إلى حد أنها تُنكر تجسدها الموسوم اجتماعيًا، وفضلًا عن ذلك، هي تُسقِط (project) ذلك التجسد المتنكر له والمذموم على الدائرة الأنثوية، وبذلك تقوم فعلًا بإعادة تسمية الجسد باعتباره أنثى. إن ارتباط الجسد مع الأنثى [في أذهاننا] إنما يعمل على طول العلاقات السحرية لمبدأ التبادلية (reciprocity)، التي من خلالها يصبح جنسُ الأنثى محصورًا في جسدها، ويصبح جنس الذكر، المتنكر له تمامًا، وعلى نحو لا يخلو من مفارقة، الأداةَ غير الجسمانية (incorporeal) لحرية جذرية في الظاهر. إن تحليل بوفوار هو على نحو ضمني يطرح هذا السؤال: عبر أي عملية نفيٍ وإنكارٍ من شأن العنصر الذكوري أن يتظاهر بوصفه كلية غير متجسدة ومن شأن العنصر الأنثوي أن يُبنى باعتباره جسمانية (corporeality) متنكرًا لها؟ إن جدلية السيد والعبد، التي هي هنا قد أعيدت صياغتها تمامًا في المفردات غير التبادلية لعدم التناظر الجندري، هي قد ارتسمت سلفًا ما سوف تصفه إريغاري في وقت لاحق باعتباره الاقتصاد الدلالي الذكوري الذي يتضمن كلًا من الذات الوجودية والآخر الخاص بها.

تقترح بوفوار أن جسد الأنثى يجب أن يكون هو المقام والوسيلة لحرية النساء، وليس ماهية معرفة وراسمة للحدود[21]. إن نظرية التجسد التي تشكل تحليل بوفوار هي بشكل واضح محدودة بما تحتويه من إعادة إنتاج غير نقدية

---

(20) يُنظر بحثي:

Butler, "Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*".

(21) إن المثال المعياري للجسد بوصفه في الوقت نفسه "موقفًا" (situation) و"أداة" هو أمر قد أتى عليه كل من بوفوار في صلة بالجندر وفرانز فانون في صلة بالعرق. وقد اختتم فانون تحليله للاستعمار باللجوء إلى الجسد بوصفه أداة الحرية، حيث إن الحرية هي، بالشكل الديكارتي، مساوية مع الوعي القادر على الشك: "يا جسدي، اجعل مني دومًا إنسانًا يطرح الأسئلة!"، يُنظر:

Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1967), p. 323,

والذي نُشر في الأصل تحت عنوان:

Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* ([Paris: Éditions de Seuil, 1952]).

للتمييز الديكارتي بين الحرية والجسد. وعلى الرغم من جهودي الخاصة السابقة من أجل الاستدلال على العكس، فإنه يظهر أن بوفوار تحافظ على ثنائية العقل/ الجسد (mind/body)، حتى عندما تقترح تأليفًا بين هذه المصطلحات[22]. وإن الحفاظ على ذلك التمييز نفسه يمكن أن يُقرَأ بوصفه نوعًا من الأعراض على تلك النزعة المركزية القضيبية نفسها التي كانت بوفوار تقلل من شأنها. وفي التقليد الفلسفي الذي يبدأ مع أفلاطون ويتواصل مع ديكارت وهوسرل وسارتر، ظل التمييز الأنطولوجي بين النفس (soul) (الوعي، العقل) والجسم، وعلى نحو لا يتغير، يسند علاقات الخضوع والتراتب السياسي والنفسي. إن العقل لا يستعبد (subjugate) الجسد فحسب، بل هو في بعض الأحيان يحمل على توهم الفرار تمامًا من تجسده. وإن أشكال الربط الثقافي [في أذهاننا] للعقل بالذكورة وللجسد بالأنوثة هو أمر قد وُثق بشكل جيد في حقل الفلسفة والنسوية[23]. والنتيجة الحاصلة هي أن أي إعادة إنتاج غير نقدية للتمييز بين العقل/ والجسد يجب أن يُعاد التفكير فيها في ضوء التراتب الضمني للجندر الذي كان ذلك التمييز قد أنتجه وحافظ عليه وعقلنه بشكل تقليدي.

إن البناء الخِطابي للـ"جسد" وعمليةِ فصله عن "الحرية" لدى بوفوار

(22) إن الفصل الأنطولوجي الجذري لدى سارتر بين الوعي والجسد هو جزء من الإرث الديكارتي لفلسفته. وإنه لأمر ذو دلالة أن هذا التمييز الديكارتي هو الذي ساءله هيغل ضمنيًا في مطلع فصل "السيد والعبد" ضمن كتاب **فينومينولوجيا الروح** (*Phenomenology of Spirit*). وإن تحليل بوفوار عن الذات الذكورية والآخر الأنثوي يقع بشكل واضح في نطاق جدلية هيغل وفي نطاق إعادة الصياغة السارترية لتلك الجدلية ضمن فصل السادية والمازوشية من كتاب **الكينونة والعدم** (*Being and Nothingness*). ومن حيث إنه ينقد بالتحديد إمكان "تأليف" ما بين الوعي والجسد، فإن سارتر يعود بالفعل إلى الإشكالية الديكارتية التي حاول هيغل تجاوزها. وتؤكد بوفوار أن الجسد يمكن أن يكون أداة الحرية وموقف الحرية وأن الجنس يمكن أن يكون مناسبة بالنسبة إلى جندر لا يكون تشيؤًا، بل صيغة للحرية. ولأول وهلة يظهر هذا بمثابة تأليف بين الجسد والوعي، حيث يُفهَم الوعي باعتباره شرط الحرية. ومع ذلك، فإن السؤال الذي يظل قائمًا هو ما إذا كان هذا التأليف يتطلب ويحتفظ بالتمييز الأنطولوجي بين الجسد والروح الذي هو مركب منه، وتبعًا لذلك، بتراتب الروح على الجسد والعنصر الذكوري على العنصر الأنثوي.

(23) يُنظر:

Elizabeth V. Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views," *Feminist Studies*, vol. 8, no. 1 (Spring 1982).

قد فشل على طول محور الجندر في وسم التمييز نفسه بين العقل والجسد الذي يُفترض أنه سوف يلقي الضوء على استمرار عدم التناظر الجندري. على المستوى الرسمي، تدعي بوفوار أن جسد الأنثى هو موسوم داخل الخطاب ذي النزعة الذكورية (masculinist)، الذي من خلاله يكون الجسد الذكوري، في اختلاطه مع الكلي، قد بقي غير موسوم. أما إريغاري فهي تقترح بشكل واضح أن كلا الواسم والموسوم (marker and marked) قد تم الاحتفاظ بهما داخل نمط دلالة ذي نزعة ذكورية، حيث يكون جسد الأنثى "موسومًا على حدة" (marked off)، كما كان، مفصولًا عن ميدان ما هو قابل للدلالة. وفي مصطلحات ما بعد هيغلية، هي "ملغاة"، ولكن غير محتفَظ بها. وعند قراءة إريغاري ينعكس ادعاء بوفوار بأن المرأة "هي جنس" كي يعني أنها ليست الجنس الذي خُصص لها كي تكونه، بل هي بالأحرى مرة أخرى[24] (وفي جسدها[25])، الجنس الذكوري وهو يستعرض نفسه في نمط الغيرية. وبالنسبة إلى إريغاري فإن هذا النمط المركزي-القضيبي للدلالة على جنس الأنثى هو على نحو دائم يعيد إنتاج تخيلات رغبته الخاصة المتضخمة ذاتيًا. وعوضًا عن إشارة لغوية ذات تحديد ذاتي تضمن الغيرية أو الاختلاف للنساء، فإن المركزية القضيبية تمنحنا اسمًا كي تخسف العنصر الأنثوي وتأخذ مكانه.

IV. في تنظير الثنائي والأُحادي، وما وراء ذلك

تختلف بوفوار وإريغاري اختلافًا واضحًا حول البنى الأساسية التي من خلالها تتم إعادة إنتاج عدم تناظر الجندر؛ إذ تلتفت بوفوار نحو التبادلية الفاشلة لجدلية غير متناظرة، في حين أن إريغاري تقترح أن الجدلية نفسها هي التفصيل المونولوجي لاقتصاد دلالي ذي نزعة ذكورية. وعلى الرغم من أن إريغاري هي على نحو واضح توسع من مدى النقد النسوي وذلك بعرض البنى الإبستيمولوجية والأنطولوجية والمنطقية لاقتصاد دلالي ذي

---

(24) بالفرنسية في النص الإنكليزي: *encore*. (المترجم)

(25) بالفرنسية في النص الإنكليزي: *en corps*. (المترجم)

نزعة ذكورية، فإن قوة تحليلها قد ضعفت على وجه الدقة بسبب امتدادها إلى كل العالم. فهل من الممكن أن نتعرف (identify) إلى نظام ذي نزعة ذكورية، موحد فضلًا عن أنه مونولوجي، يعبر جملة السياقات الثقافية والتاريخية حيث ينشأ الاختلاف الجنسي؟ وهل أن الفشل في التعرف إلى العمليات الثقافية الخصوصية لقمع الجندر نفسه هو ضرب من الإمبريالية الإبستيمولوجية، ضرب لا يتم تحسينه بمجرد الاشتغال على الاختلافات الثقافية بوصفها "أمثلة" على المركزية القضيبية ذاتها؟ إن الجهد المبذول من أجل **احتواء** (to include) الثقافات "الأخرى" باعتبارها تضخيمات متفاوتة لمركزية قضيبية عالمية إنما يشكل عملية تملكٍ لا تخلو من مخاطر تكرار الحركة (gesture) المضخمة لذاتها للمركزية القضيبية، التي تقوم تحت علامة الهو هو (the same) باستعمار (colonizing) تلك الاختلافات التي يمكن على نحو آخر أن تضع هذا المفهوم الشمولي (totalizing) موضع سؤال[26].

يجب على النقد النسوي أن يستكشف الادعاءات الشمولية لنظام دلالة ذي نزعة ذكورية، ولكن أيضًا أن يظل قادرًا على النقد الذاتي في ما يتعلق بالتصرفات الشمولية للنزعة النسوية. إن الجهد من أجل التعرف إلى العدو بوصفه فريدًا في شكله هو خطاب مقلوب يحاكي على نحو غير نقدي استراتيجية الظالم عوضًا عن منح مجموعة جديدة من المصطلحات. إن كون هذه الحيلة يمكن أن تعمل في سياقات نسوية أو مضادة للنسوية على حد سواء، هو أمر يوحي بأن التصرف الاستعماري ليس في المقام الأول أو على

---

(26) لقد فصلت غاياتري سبيفاك على أدق وجه هذا النوع الخاص من التفسير الثنائي بوصفه عملية تهميش استعماري. إذ ضمن نقد طال "الحضور الذاتي للذات العارفة فوق - التاريخية"، الذي هو سمة مميزة للإمبريالية المعرفية للكوجيتو الفلسفي، هي قد نزلت موقع السياسة ضمن إنتاج المعرفة التي تخلق وتراقب الهوامش التي هي عبر الإقصاء تشكل المعقولية العرضية لنظام المعرفة الخاص بتلك الذات: "أنا أسمي 'سياسة بما هي كذلك'، عملية تحريم الهامشية التي تكون ضمنية في إنتاج أي تفسير. ومن هذه الزاوية فإن اختيار التعارضات الثنائية المخصوصة... هو ليس مجرد استراتيجيا فكرية. بل هو في كل حالة شرط إمكان المركزية (مع اعتذارات مناسبة) وبالتالي التهميش". يُنظر:
Gayatri Chakravorty Spivak, "Explanation and Culture: Marginalia," in: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* ([New York: Routledge, 1987]), p. 113.

نحو لا يمكن رده تصرفًا ذكوريًا. هي يمكن أن تعمل لتحقيق علاقات إخضاع أخرى، من جهة العرق أو الطبقة أو النزعة الجنسية المغايرة (heterosexist)، حتى لا نذكر إلا القليل منها. ومن الواضح أن إعداد قائمة عن أنواع القمع، كما بدأت بفعله، هو أمر يفترض تواجدَها بشكل منفصل، وعلى نحو متتابع، على طول محور أفقي لا يصف نقاط تلاقيها داخل الحقل الاجتماعي. كذلك فإن النموذج العمودي هو غيرُ كافٍ أيضًا؛ إن عمليات القمع لا يمكن تبويبها بشكل مختصر أو الربط بينها سببيًا أو توزيعها على أصعدة مختلفة من "الأصالة" و"الاشتقاق"[27]. وبالفعل، فإن حقل السلطة المتهيكل في شطر منه من طريق التصرف الإمبريالي للتملك الجدلي هو يتخطى ويتضمن محور الفرق الجنسي في آن، مانحًا لنا خريطة من الخطوط التفاضلية (differentials) المتقاطعة التي لا يمكن ترتيبها بشكل مختصر سواء في مصطلحات المركزية القضيبية أو أي مترشح آخر لموقع "الشرط الأول للقمع". وبدلًا من أن يكون حيلة الأنظمة الدلالية الذكورية فإن التملك الجدلي وإلغاء الآخر هو حيلة من بين حيل تكتيكية أخرى، تم نشرها بشكل مركزي لكن ليس بشكل حصري في خدمة توسيع ميدان النزعة الذكورية وعقلنته.

إن النقاشات النسوية المعاصرة حول النزعة الماهوية (essentialism) تثير السؤال عن الطابع الكوني للهوية الأنثوية وللقمع ذي النزعة الذكورية بطرق أخرى. فالادعاءات ذات النزعة الكونية هي قائمة على وجهة نظر إبستيمولوجية مشتركة أو متقاسَمة، مفهومة على أنها الوعي المعبر عن نفسه بوضوح (articulated) أو بنى القمع المتقاسَمة أو هي تجد أساسها في بنى الأنوثة والأمومة والجنسانية و/أو **الكتابة الأنثوية**[28]، تلك البنى التي يُزعَم أنها عابرة للثقافات. والنقاش الذي افتتحت به هذا الفصل قد احتج بأن هذا التصرف المعولِم قد فرخ عددًا من الردود النقدية من نساء يدعين أن مقولة

(27) ينظر الحجة ضد "ترتيب عمليات القمع" ضمن:
Cherrie Moraga, "La Güera," in: Gloria Anzaldúa & Cherrie Moraga (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color* (New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1982).

(28) بالفرنسية في النص الإنكليزي: *écriture féminine*. (المترجم)

"النساء" هي مقولة معيارية وحصرية وأنها مذكورة مع الأبعاد غير الموسومة للطبقة والامتياز العرقي المتروك على حاله. وبألفاظ أخرى، فإن تأكيد اتساق مقولة النساء ووحدتها قد قام فعليًا برفض التعدد الذي يميز التقاطعات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي في ظلها تم بناء هذه التشكيلة الملموسة من "النساء".

لقد بُذلت بعض الجهود من أجل صياغة سياسة ائتلاف لا تفترض بشكل مسبق ما سوف يكونه مضمون "النساء". هن تقترحن بدلًا من ذلك مجموعة من اللقاءات الحوارية التي من خلالها تتمكن نساءٌ تشغل مواقع مختلفة من التعبير عن هويات منفصلة في إطار ائتلاف ناشئ. من الواضح أن قيمة سياسة الائتلاف شيء يجب عدم التقليل من شأنه، لكن شكل الائتلاف نفسه، شكل مجمع ناشئ وغير متوقع من المواقف، لا يمكن تصوره مسبقًا. وعلى الرغم من الدافع الديمقراطي على نحو واضح الذي يحفز على بناء ائتلاف، فإن منظرة الائتلاف تستطيع من دون قصد أن تعيد إدراج نفسها باعتبارها صاحبة السيادة على المسار وذلك بأن تحاول التأكيد مسبقًا على شكل مثالي للبنى الائتلافية، شكل يقوم فعلًا بضمان الوحدة بوصفها نتيجة. إن الجهود المتتالية من أجل تعيين ماذا يكون وماذا لا يكون الشكل الحقيقي للحوار، ما الذي يشكل موقف الذات، و، وهو أمر أكثر أهمية، متى يتم البلوغ إلى "الوحدة"، هي أمور يمكن أن تعيق دينامكية الائتلاف في سعيه إلى تشكيل ذاته وتحديد ذاته.

إن الإلحاح مسبقًا على الوحدة "الائتلافية" باعتبارها هدفًا يفترض أن التضامن، مهما كان ثمنه، هو مطلب أساسي للفعل السياسي. ولكن أي ضرب من السياسة يتطلب ذلك النمط من الدفع المسبق مقابل الوحدة؟ ربما يحتاج ائتلاف ما إلى أن يعترف بتناقضاته وأن يتخذ الإجراءات إزاء تلك التناقضات غير المنقوصة. وربما أيضًا أن جزءًا مما يستلزمه الفهم الحواري هو القبول بالتباين والقطيعة والانشقاق والتشظي كجزء من المسار المتعرج غالبًا لعملية الدمقرطة. إن فكرة "الحوار" نفسها هي خاصية مميزة ثقافيًا ومحددة تاريخيًا، وفي حين أن متكلمًا ما قد يشعر بالأمان من أن محادثة ما هي قيد الوقوع، فإن

متكلمًا آخر قد يكون متأكدًا بأن الأمر ليس كذلك. إن علاقات السلطة التي تكيف إمكانات الحوار وترسم حدودها هي تحتاج أولًا إلى أن تتم مساءلتها، وإلا فإن نموذج الحوار سوف تتهدده مخاطر الانتكاس إلى نموذج ليبرالي يفترض أن الفواعل المتكلمة تحتل مواقع متساوية في السلطة وتتكلم مع الافتراضات نفسها حول ما يشكل "الاتفاق" و"الوحدة"، وفي الواقع، أن تلك هي الأهداف المأمولة. سوف يكون من الخطأ أن نفترض بشكل مسبق أن هناك شيئًا مثل مقولة "النساء" يحتاج فقط إلى أن يتم ملؤه بمكونات مختلفة من قبيل العرق والطبقة والعمر والانتماء العرقي (ethnicity) والجنسانية من أجل أن يكون كاملًا. وإن افتراض عدم اكتمال ماهيته يسمح لتلك المقولة بأن تُستخدَم بوصفها موقعًا متاحًا دومًا للمعاني المتنازع عليها. وإن عدم اكتمال تعريف المقولة قد يمكن بذلك أن يُستخدَم باعتباره مثالًا أعلى معياريًا معفى من قوة الإكراه.

هل "الوحدة" ضرورية من أجل الفعل السياسي الناجع؟ هل الإلحاح غير الناضج على هدف الوحدة هو السبب على وجه الدقة وراء أي تشظ بين الصفوف بات مرًّا أكثر من أي وقت مضى؟ إن بعض أشكال التشظي المعترَف بها قد يمكن أن تيسر الفعل الائتلافي وعلى وجه الدقة لأن "وحدة" مقولة النساء لا هي مفترَضة ولا هي مرغوب فيها. هل شأن "الوحدة" أن تُرسي معيارًا حصريًا للتضامن على مستوى الهوية، يشطب إمكان وجود مجموعة من الأفعال التي تخرق حدودَ مفاهيم الهوية نفسَها، أو التي تسعى إلى تحقيق هذا الخرق بوصفه غرضًا سياسيًا صريحًا؟ فمن دون افتراض "الوحدة" أو اعتبارها هدفًا، والتي هي في الحالتين معينة دائمًا على مستوى مفهومي، فإن وحدات مؤقتة يمكن أن تنبثق في سياق أفعال عينية سوف تهدف إلى شيء آخر غير التعبير المفصل (articulation) عن الهوية. من دون التوقع الإجباري بأن الأفعال النسوية ينبغي إنشاؤها انطلاقًا من هوية ثابتة، موحدة، ومتفق عليها، فإن تلك الأفعال يمكن أن تحصل على بداية أسرع وتيرة، وتبدو أكثر ملاءمة لعدد من "النساء" يكون معنى المقولة بالنسبة إليهن محل نظر على الدوام.

هذه المقاربة التي تأخذ سياسة الائتلاف على نحو مضاد لأي نزعة تأسيسية (antifoundationalist) هي لا تفترض لا أن "الهوية" هي مقدمة مفروضة سلفًا ولا أن شكل أو معنى تجمع ائتلافي يمكن أن يُعرَف قبل تحققه. ولأن التعبير عن هوية ما داخل المفردات الثقافية المتاحة من شأنه أن يعين تعريفًا يمنع مسبقًا انبثاق مفاهيم جديدة عن الهوية في صلب الأفعال الملتزمة سياسيًا وعبرها، فإن التكتيك الذي تحركه نزعة تأسيسية لا يمكنه أن يتخذ من تغيير مفاهيم الهوية الموجودة أو توسيعها هدفًا معياريًا. وأكثر من ذلك، إذا لم تعد الهويات المتفق عليها أو البنى الحوارية المتفق عليها، تلك التي من طريقها يتم الإفصاح عن الهويات التي تم بالفعل إرساؤها، تشكل غرض أو موضوع السياسة، فإن الهويات يمكن أن تأتي إلى الوجود وتنحل حسب الممارسات العينية التي تشكلها. إن بعض الممارسات السياسية تنشئ هويات على قاعدة عرضية من أجل تحقيق أيما هدف يكون في الأفق. وإن سياسة الائتلاف لا تتطلب لا مقولة موسعة عن "النساء" ولا ذاتًا (self) متعددة من الداخل من شأنها أن تمنحها للتو تعقدها الخاص.

إن الجندر هو تعقدٌ، الكل الذي يؤلفه (totality) مؤجَّلٌ دومًا، فهو لا يكون أبدًا ما هو بشكل كامل في أي مرحلة معينة من الزمن. إن ائتلافًا مفتوحًا، هو، بذلك، سوف يثبت هويات يتم بالتناوب إنشاؤها والتخلي عنها حسب الأغراض التي في المتناول؛ سوف يكون تجمعًا مفتوحًا من شأنه أن يسمح بأشكال متعددة من التلاقي والتباعد دون الامتثال لأي غاية معيارية تغلق باب التعريف.

٧. الهوية، الجنس، وميتافيزيقا الجوهر

ماذا يمكن أن نعني إذًا بلفظة "هوية"، وما الذي يؤسس الافتراض بأن الهويات هي مطابقة لذاتها (self-identical)، مستمرة عبر الزمن بوصفها هي هي (the same)، موحدة ومتسقة من الداخل؟ وعلى نحو أكثر أهمية، كيف يكون من شأن هذه الافتراضات أن تشكل الخطابات حول "هوية الجندر"؟ سوف يكون من الخطأ أن نظن أن النقاش حول "الهوية" يجب أن يحدث قبل أي نقاش حول الجندر وذلك لسبب بسيط هو أن "الأشخاص" لا يصبحون مفهومين

بشكلٍ واضح (intelligible) إلا عندما يصبحون مُجَنْدَرين (becoming gendered) في تطابق مع المناويل المعترَف بها عن معقولية (intelligibility) الجندر. إن النقاشات السوسيولوجية قد سعت تقليديًا إلى فهم فكرة الشخص في مفردات فاعلية (agency) تطالب بالأولوية الأنطولوجية على الأدوار والوظائف المختلفة التي من خلالها يتخذ الشخص حضورًا (visibility) ومعنى اجتماعيًا. وفي نطاق الخطاب الفلسفي نفسه، عرفت فكرة "الشخص" تفصيلًا تحليليًا بناءً على الافتراض بأنه مهما كان السياق الاجتماعي الذي يوجد "فيه" (in) الشخص فإنه يظل بوجه ما متصلًا على نحو خارجي بالبنى المعرفة للشخصية، سواء أكانت الوعي أم القدرة على اللغة أم الروية الخلقية. وعلى الرغم من أن الدراسات في الغرض لن يتم الفحص عنها هنا، فإن إحدى مقدمات هذه البحوث هي التركيز على الاستكشاف وقلب الموازين بشكل نقدي. إذ في حين أن السؤال عما يشكل "الهوية الشخصية" في نطاق التفسيرات الفلسفية هو مركز دومًا تقريبًا على السؤال عن أي خاصية داخلية في الشخص هي التي تقرر استمرارية الشخص أو تطابقه الذاتي (self-identity) عبر الزمن، فإن السؤال هنا سوف يكون: إلى أي مدى من شأن **الممارسات التنظيمية** (*regulatory practices*) لتكون الجندر وتقسيمه أن تشكل الهوية، والتماسك الداخلي للذات (subject)، وفي الواقع، أن تشكل منزلة الشخص المطابقة لذاتها (self-identical)؟ إلى أي مدى تكون "الهوية" مثلًا أعلى معياريًا بدلًا أن تكون خاصية وصفية للتجربة؟ وكيف يكون من شأن الممارسات التنظيمية التي تحكم الجندر أن تحكم أيضًا التصورات المفهومة ثقافيًا عن الهوية؟ وبعبارة أخرى، ليس "تماسك" "الشخص" أو "استمراره" [في الزمن] خاصية منطقية أو تحليلية للشخصية، بل، بالأحرى، يتعلق الأمر بمعايير المعقولية التي يتم إنشاؤها والحفاظ عليها اجتماعيًا. وبالنظر إلى أن "الهوية" هي مؤمن عليها عبر المفاهيم المستقرة للجنس والجندر والجنسانية، فإن فكرة "الشخص" نفسها هي موضع سؤال بعد أن نشأت ثقافيًا تلك الكائنات المجندَرة على نحو "غير متماسك" أو على نحو "متقطع"، تلك التي تبدو في مظهر الأشخاص لكنها تفشل في مطابقة المعايير المجندَرة للمعقولية الثقافية التي عبرها يتم تعريف الأشخاص.

إن الجنادر "المعقولة" ("Intelligible" genders) هي تلك التي تقوم على نحو ما بإنشاء علاقات التماسك والاستمرار في الجنس والجندر والممارسة الجنسية والرغبة وصيانتها. وبعبارة أخرى، إن أطياف الانقطاع وعدم التماسك، والتي هي نفسها لا يمكن التفكير فيها إلا في علاقة مع المعايير الموجودة عن الاستمرار والتماسك، إنما هي دومًا محرمة ومنتجة بالقوانين نفسها التي تسعى إلى ترسيخ خطوط سببية أو تعبيرية للربط بين الجنس البيولوجي والجندر المشكّلة ثقافيًا و"التعبير" أو "مفعول" الاثنين في تجلي الرغبة الجنسية من خلال الممارسة الجنسية.

أما الفكرة القائلة إنه قد تكون هناك "حقيقة" للجنس، كما سماها فوكو هازئًا، فقد تم إنتاجها على وجه الدقة عبر الممارسات التنظيمية التي تستحدث الهويات المتماسكة بواسطة قالب (matrix) معايير الجندر المتماسكة. إن الجنسنة الغيرية (heterosexualization)[29] للرغبة يتطلب ويؤسس إنتاج التعارضات المنفصلة وغير المتناظرة بين "الأنثوي" و"الذكوري"، حيث يتم فهمهما بوصفهما صفتين تعبيريتين عن "الذكر" و"الأنثى". وإن القالب الثقافي الذي عبره أصبحت هوية الجندر معقولة يستوجب أن بعض أنواع "الهويات" لا يمكن أن "توجد"– نعني، تلك التي فيها لا يترتب (follow from) الجندر عن الجنس وتلك التي فيها لا "تترتب" ممارسات الرغبة لا عن الجنس ولا عن الجندر. "يترتب" في هذا السياق هو علاقة استلزام سياسية يتم إرساؤها بواسطة القوانين الثقافية التي تثبت وتنظم شكل الجنسانية ومعناها. وفي الواقع، لأن بعض أنواع "هويات الجندر" يفشل في التكيف مع تلك المعايير عن المعقولية الثقافية، فإنها لا تظهر من داخل هذا الميدان إلا بمثابة إخفاقات في التطور أو استحالات منطقية. إن الإصرار والانتشار، مع ذلك، يمنحان فرصًا هامة لأن نكشف عن حدود هذا الميدان من المعقولية وعن أهدافه التنظيمية، وبالتالي، لأن نفتح، داخل المفردات نفسها التي تشد قالب المعقولية، قوالب منافسة وتخريبية عن اختلال الجندر.

(29) إخضاع الرغبة كي تمتثل لقالب الجنسانية الغيرية أو القائمة على العلاقة الجنسية بين جنسين متغايرين. (المترجم)

يبدو من الحاسم، قبل أن يتم الفحص عن هذه الممارسات المختلفة، أن نتبين "قالب المعقولية". هل هو مفرد؟ مم هو مؤلف؟ ما هو التحالف المخصوص الذي يُفترَض أنه موجود بين منظومة قائمة على الجنسانية الغيرية الإجبارية ومقولات الخطاب التي تثبت مفاهيم الهوية القائمة على الجنس؟ إذا كانت "الهوية" **مفعولاً** ناجمًا عن الممارسات الخِطابية، فإلى أي مدى تكون هوية الجندر، المبنية بوصفها علاقة بين الجنس والجندر والممارسة الجنسية والرغبة، مفعولاً ناجمًا عن ممارسة تنظيمية يمكن التعرف إليها بوصفها جنسانية غيرية إجبارية؟ هل هذا التفسير سوف يعود بنا إلى الإطار الشمولي حيث تأخذ الجنسانية الغيرية الإجبارية مكان المركزية القضيبية بوصفها سببًا وحيدًا لقمع الجندر؟

إن أنظمة مختلفة جدًا من السلطة قد تم فهمها، داخل طيف النسوية الفرنسية والنظرية ما بعد البنيوية، من زاوية كونها تنتج مفاهيم الهوية القائمة على الجنس. لننظر في التباين الحاصل بين هذه المواقف، مثل موقف إيريغاري، التي تدعي أنه يوجد جنس واحد فقط، ألا وهو الجنس الذكوري، الذي طور نفسه في ظل إنتاج "الآخر" وعبره، وبين تلك المواقف، مثل موقف فوكو، التي تفترض أن مقولة الجنس، أكانت ذكورية أو أنثوية، إنما هي إنتاج نجم عن نظام إجباري منتشر للجنسانية. لننظر أيضًا في حجة فيتيغ القائلة إن مقولة الجنس هي، تحت شروط الجنسانية الغيرية الإجبارية، أنثوية دومًا (أما الجنس الذكوري فهو يبقى غير موسوم، وبالتالي، مرادفًا للكلي). وإن فيتيغ تتفق على نحو لا يخلو من المفارقة مع فوكو من حيث تدعي أن مقولة الجنس سوف تنقرض هي نفسها، وفي الواقع، تمحي عبر تعطيل الهيمنة الجنسانية الغيرية وإزاحتها.

وتشير نماذج التفسير المتنوعة المقدمة هنا إلى السبل المختلفة تمامًا التي في نطاقها تُفهَم مقولة الجنس بحسب الطريقة التي بها يتمفصل مجال السلطة. هل من الممكن الإبقاء على تعقد مجالات السلطة هذه والتفكير عبر قدراتها الإنتاجية سوية؟ من جهة، توحي نظرية إيريغاري عن الاختلاف الجنسي بأن النساء لا يمكن أبدًا أن يُفهَمن بحسب نموذج "ذات" (subject) ضمن حدود

المنظومات التمثيلية التقليدية للثقافة الغربية وذلك على وجه الدقة لأنهن يمثلن الوثن الجنسي (the fetish) للتمثيل، وبالتالي ما لا يمكن تمثيله (the unrepresentable) بما هو كذلك. إن النساء لا يمكن أبدًا "أن يكنّ" (be) كينونتهن، حسب أنطولوجيا الجواهر هذه، وذلك على وجه التحديد لأنهن علاقة الاختلاف، العنصر المقصى، الذي بواسطته يفصل هذا الميدان نفسه عن غيره. إن النساء هن أيضًا "اختلاف" (defference) لا يمكن أن يُفهَم على أنه مجرد نفي أو مجرد "آخر" يقابل الذات التي هي ذكورية بعدُ دومًا. وكما ناقشنا ذلك من قبل، هن لسنَ الذات ولا الآخر، بل اختلاف عن نظام التعارض الثنائي، الذي هو ذاته مكرَّر من أجل تهيئة مونولوجية للعنصر الذكوري.

ما هو مركزي في كل واحدة من هذه الرؤى هو، مع ذلك، التصور بأن الجنس يظهر في نطاق اللغة المهيمنة بوصفه **جوهرًا** (*substance*)، بوصفه، متى تكلمنا بشكل ميتافيزيقي، كائنًا مطابقًا لذاته. ويتم هذا الظهور عبر انعطافة إنجازية للغة و/أو الخطاب الذي يحجب واقعَ أن "كينونة" الجنس أو الجندر هي في أساسها مستحيلة. وتعتقد إريغاري أن النحو لا يمكن أبدًا أن يكون مؤشرًا صحيحًا على علاقات الجندر وبالتحديد لأنه يسند النموذج الجوهري عن الجندر من حيث هو علاقة ثنائية بين طرفين موجبين وتمثيليين[30]. وحسب رأي إريغاري، فإن النحو الذي يدرس أسماء الجنس [اللغوي] (the substantive grammar of gender)[31]، الذي يفترض رجالًا ونساءً بالإضافة إلى صفات الذكورة والأنوثة التي من شأن كل من الطرفين، إنما هو مثال عن ثنائية (a binary) هي بالفعل بمثابة قناع يحجب الخطاب ذا الصوت الواحد

(30) من أجل تفصيل أتم عن عدم إمكانية تمثيل النساء في خطاب المركزية القضيبية، ينظر:
Luce Irigaray, "Any Theory of the 'Subject' Has Always Been Appropriated by the Masculine," in: *Speculum of the Other Woman*, Gillian C. Gill (trans.) (Ithaca: Cornell University Press, 1985).

ويبدو أن إريغاري قد راجعت هذا الطرح ضمن مناقشتها عن "الجندر الأنثوي" في:
Luce Irigaray, *Sexes et parentés* (Paris: Éditions de Minuit, 1987), chap. 2, n. 10.

(31) يقوم الإشكال هنا على الصلة الخفية بين "substance" (الجوهر بالمعنى الأنطولوجي) و"substantive gender" (اسم الجنس أو الجنس النحوي الذي هو خاصية في الأسماء تؤثر في شكلها حيث يتم تقسيم الأسماء إلى فئات، محدودة في اثنتين هما المذكر والمؤنث، أو ثلاثة بإضافة المحايد بالنسبة إلى اللغات الأوروبية، وإن كانت هناك لغات بلا أجناس). (المترجم)

والمهيمن للعنصر الذكوري، والمركزية القضيبية، الذي يُسكت النساء بوصفهن موقعًا لتعدد (multiplicity) تخريبي. أما بالنسبة إلى فوكو فإن النحو الذي يدرس أسماء الجنس [البيولوجي](the substantive grammar of sex)[32] إنما يفرض علاقة ثنائية مصطنعة بين الجنسين، كما يفرض اتساقًا داخليًا مصطنعًا داخل كل طرف من الثنائية. وإن التنظيم الثنائي للجنسانية من شأنه أن يلغي التعدد التخريبي للجنسانية الذي يزعزع مظاهر الهيمنة على أساس الجنسانية الغيرية والإنجاب والطب الشرعي.

وفي رأي فيتيغ، فإن التقييد الثنائي للجنس إنما يخدم الأهداف الإنجابية لمنظومة قائمة على الجنسانية الغيرية الإجبارية؛ ومن حين إلى آخر هي تذهب إلى أن إلغاء الجنسانية الغيرية الإجبارية سوف يدشن إنسانوية حقيقية لـ"شخص" الذي حُرر من أغلال الجنس. وفي سياقات أخرى، هي تقترح أن توفر نظامًا مُسبغًا غير مركزي-قضيبي، وانتشاره سوف يبدد أوهام الجنس والجندر والهوية. ولكن في لحظات أخرى من نصوصها يبدو أن "السحاقية" (the lesbian) تظهر فجأة بوصفها جندرًا ثالثًا يعدنا بأن يتجاوز التقييد الثنائي للجنس الذي فرضته منظومة الجنسانية الغيرية الإجبارية. وفي دفاعها عن "الذات المعرفية"، تبدو فيتيغ وكأنه ليس لها أي خصومة ميتافيزيقية مع أنماط الدلالة أو التمثيل المهيمنة؛ وبالفعل، فإن الذات، مع صفة الاستقلال بالذات (self-determination) التي لها، هي تظهر وكأنها إعادة تأهيل للفاعل الذي يقوم بالاختيار الوجودي تحت اسم السحاقية: "إن ظهور الذوات الفردية يتطلب أولًا تدمير مقولات الجنس... إن السحاقية هي المفهوم الوحيد الذي أعرفه عما يوجد ما وراء مقولات الجنس"[33]. هي لا تنقد "الذات" بوصفها ذكورية على نحو لا يتغير حسب القواعد الخاصة بنظام رمزي (a Symbolic) أبوي على

(32) لا يتعلق الأمر هنا بالجنس النحوي بل بالجنس البيولوجي. (المترجم)

(33) Monique Wittig, "One is Not Born a Woman," *Feminist Issues*, vol. 1, no. 2 (Winter 1981), p. 53;

وكذلك:

Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays* (Boston: Beacon Press, 1992), pp. 9-20,

يُنظر الهامش (88) في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

نحو لا مناص منه، بل هي تقترح في مكانها شيئًا يعادل ذاتًا سحاقية بوصفها مستخدمة للغة[34].

إن مماهاة النساء مع "الجنس"، بالنسبة إلى بوفوار كما بالنسبة إلى فيتيغ، هي خلط بين مقولة النساء والملامح المجنسة (sexualized) ظاهريًا لأجسادهن، وبالتالي هي رفضٌ لأن يتم منح الحرية والاستقلالية للنساء مثلما يتمتع بهما الرجال حسب زعمهم. وهكذا، فإن تدمير مقولة الجنس سوف تكون عبارة عن تدمير **صفة** (an *attribute*)، نعني الجنس، هي قد أتت، من طريق مجاز مرسل معادٍ للنساء (a misogynist gesture of synecdoche)، إلى أخذ مكان الشخص، **الكوجيتو** المستقل بذاته (the self-determining *cogito*). وبعبارة أخرى، وحدهم الرجال هم "أشخاص"، ولا يوجد من جندر إلا الجندر المؤنث:

> إن الجندر مؤشر لغوي على التعارض السياسي بين الجنسين. والجندر مستعمَل هنا في المفرد لأنه بالفعل لا يوجد جندران اثنان. لا يوجد إلا جندر واحد: المؤنث، بما أن "المذكر" لا يكون جندرًا. وذلك أن المذكر ليس هو المذكر، بل [المعنى] العام (the general)[35].

(34) لقد تمت مناقشة مفهوم "الرمزي" بقدر من الاستفاضة ضمن الفصل الثاني من هذا النص. وينبغي أن يُفهَم بوصفه مثلًا أعلى ومجموعة كلية من القوانين التي تحكم القرابة والدلالة، ومتى استعملنا مفردات البنيوية المشوبة بالتحليل النفسي، التي تحكم إنتاج الاختلاف الجنسي. ومن حيث هو قائم على مفهوم "القانون الأبوي" المؤمثَل، فإن الرمزي قد أُعيدت صياغته من طرف إريغاري بوصفه خطابًا سائدًا ومهيمنًا بالاستناد إلى المركزية القضيبية. وقد اقترحت بعض النسويات الفرنسيات لغة بديلة عن تلك التي تكون محكومة بالقضيب أو القانون الأبوي، ومن ثمة قُمن بنقد ضد النظام الرمزي. واقترحت كريستيفا العنصر"السيميوطيقي" بوصفه بُعدًا أموميًا بشكل خاص للغة، وكانت إريغاري وهلين سيكسو كلتاهما قد انضمتا إلى **الكتابة النسوية** بالفرنسية في النص الإنكليزي: (*écriture feminine.*). لكن فيتيغ هي على خلاف ذلك قد قاومت دومًا هذه الحركة، مؤكدة أن اللغة في بنيتها لا هي كارهة للنساء ولا هي نسوية، بل هي **أداة** ينبغي نشرها من أجل أغراض سياسة مخصصة. من الواضح أن إيمانها بوجود "ذات معرفية" توجد قبل اللغة هو قد يسر فهمها للغة بوصفها أداة، بدل أن تفهمها بوصفها حقلًا من الدلالات التي توجد قبل تكون الذات نفسها والتي تهيكلها.

(35) Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?," *Feminist Issues*, vol. 3, no. 2, (Fall 1983), p. 64.

وكذلك:

Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 59-67,

يُنظر الهامش (88) في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ومن هنا، فإن فيتيغ تدعو إلى تدمير "الجنس" بحيث يكون في مقدور النساء أن يتخذن منزلة الذات الكلية. وفي الطريق نحو هذا التدمير، ينبغي على "النساء" أن يتخذن وجهة نظر جزئية وكلية على حد سواء[36]. ومن حيث هي ذاتٌ تستطيع أن تحقق كلية ملموسة من طريق الحرية، فإن سحاقية فيتيغ تؤكد أكثر مما ترفض الوعد المعياري للمُثل العليا الإنسانوية التي قامت على أساس مقدمات ميتافيزيقا الجوهر. وفي هذا الصدد، تتميز فيتيغ من إريغاري، ليس فقط في معنى التعارضات المألوفة الآن بين النزعة الماهوية والنزعة المادية[37]، بل في معنى الانضواء تحت ضرب من ميتافيزيقا الجوهر التي تؤكد النموذج المعياري للإنسانوية بوصفه هو إطار الحركة النسوية. وحيثما يبدو أن فيتيغ قد انخرطت في مشروع جذري عن التحرر السحاقي وعززت تمييزًا ما بين "السحاقية" و"المرأة"، فهي تفعل ذلك عبر الدفاع عن الشخص "قبل الجندر" (the pregendered "person")، المخصص بوصفه حرية. وهذه الحركة هي ليس فقط تؤكد المنزلة قبل الاجتماعية (presocial) للحرية الإنسانية، بل هي تنخرط في ذلك الضرب من ميتافيزيقا الجوهر التي هي مسؤولة عن إنتاج مقولة الجنس بحد ذاتها وعن تطبيعها.

إن **ميتافيزيقا الجوهر** عبارة تقترن في نطاق النقد المعاصر للخطاب الفلسفي باسم نيتشه. ففي تعليق على نيتشه، يذهب ميشال هار إلى أن عددًا من الأنطولوجيات الفلسفية قد وقع في شرك بعض الأوهام عن "الوجود" و"الجوهر" والتي تعززت بالاعتقاد في أن الصياغة النحوية للموضوع

(36) "ينبغي أن نتخذ في آن موقفًا جزئيًا وكليًا، على الأقل حتى نشارك في الأدب". يُنظر: Monique Wittig, "The Trojan Horse," *Feminist Issues*, vol. 4, no. 2 (Fall 1984), p. 68, يُنظر أيضًا الهامش (79) في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(37) إن مجلة **مسائل نسوية** (*Questions feministes*)، المتاحة في ترجمة إنكليزية تحت عنوان **قضايا نسوية** (*Feminist Issues*)، هي قد دافعت عمومًا عن وجهة نظر "مادية" تأخذ الممارسات والمؤسسة والمنزلة المبنية (constructed status) [أن اللغة شيء تم بناؤه. (المترجم)] للغة على أنها "أسس مادية" لقمع النساء. وكانت فيتيغ جزءًا من هيئة التحرير الأصلية. وإلى جانب مونيكا بلازا (Monique Plaza)، كانت فيتيغ تذهب إلى أن الفرق الجنسي قد كان ماهويًا من جهة أنه قد اشتق دلالة الوظيفة الاجتماعية للنساء من وقائعيتهن البيولوجية، ولكن أيضًا لأنه قد أيد الدلالة الأولية لأجساد النساء بوصفه دلالة أمومية، وبالتالي، هو قد منح قوة أيديولوجية لهيمنة الجنسانية الإنجابية.

والمحمول (subject and predicate) هي تعكس الحقيقة الأنطولوجية السابقة للجوهر والصفة. وهذه البناءات هي، كما يؤكد هار، تشكل الوسائل الفلسفية المصطنعة التي من خلالها تم فعلًا تأسيس [مقولات مثل] البساطة والنظام والهوية. غير أنها لا يمكن بأي وجه أن تكشف أو تمثل أي نظام حقيقي للأشياء. وبالنسبة إلى غرضنا فإن هذا النقد النيتشوي من شأنه أن يصبح مفيدًا لنا عندما يتم تطبيقه على المقولات النفسانية التي تحكم التفكير الشعبي والنظري حول هوية الجندر إلى حد بعيد. وحسب هار، فإن نقد ميتافيزيقا الجوهر يقتضي نقد الفكرة نفسها التي لدينا عن الشخص النفساني من حيث هو اسم (substantive):

> إن تدمير المنطق بواسطة جنيالوجيته يحمل معه أيضًا خراب المقولات النفسانية التي تأسست على هذا المنطق. كل المقولات النفسانية (من قبيل الأنا (the ego)، الفرد، الشخص) هي مشتقة من وهم الهوية الجوهرية. بيد أن هذا الوهم يرجع بالأساس إلى خرافة من شأنها أن تخدع ليس فقط الحس المشترك بل الفلاسفة أيضًا - نعني، الاعتقاد في اللغة، وعلى نحو أدق، في حقيقة المقولات النحوية. كان النحو (بنية الموضوع والمحمول) هو الذي ألهم يقين ديكارت بأن "أنا" ("I") هي الذات التي يقوم عليها "أفكر"، والحال أن الأفكار هي التي تأتي بالأحرى إلي "أنا نفسي" ("me")؛ وفي آخر المطاف فإن الإيمان بالنحو هو ببساطة يؤدي بالإرادة إلى أن تكون "سبب" الأفكار التي تخطر في بال أحدهم. إن الذات (The subject)، ونفس المرء (the self)، والفرد، هي كلها مفاهيم مزيفة، بما أنها تحول إلى جواهر، وحدات خيالية لم يكن لها في البداية سوى واقع لغوي[38].

غير أن فيتيغ تقدم لنا نقدًا بديلًا بأن بينت أن الأشخاص لا يمكن التدليل عليهم في اللغة من دون علامة الجندر. هي تقدم تحليلًا سياسيًا عن نحو الجندر[39] في الفرنسية. وحسب فيتيغ، فإن الجندر لا يشير إلى الأشخاص فحسب، و"يصفهم" (qualifies)، كما هم، بل هو يشكل معرفة مفهومية من

(38) Michel Haar, "Nietzsche and Metaphysical Language," in: David Allison (ed.), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* (New York: Delta, 1977), pp. 17-18.

(39) الجندر مأخوذ هنا في معنى الجنس النحوي. (المترجم)

خلالها يتم تحويل الجندر الثنائي إلى [صفة] كلية (universalized). وعلى الرغم من أن الفرنسية تمنح الجندر إلى كل ضروب الأسماء غير الأشخاص، فإن فيتيغ تذهب إلى أن تحليلها له نتائج على الإنكليزية أيضًا. فقد كتبت في مطلع مقالها "علامة الجندر" (1984):

> إن علامة الجندر، حسب النحويين، إنما تهم الأسماء الموصوفة (substantives). وهم يتكلمون عنه في معنى الوظيفة. وإذا ما سألوا عن معناه، فهم ربما يمزحون حوله، إذ يسمون الجندر "جنسًا خياليًا". (...) وبقدر ما أن مقولات الشخص هي معنية هنا، فإن الفرنسية والإنكليزية كلتيهما هما حاملتان للجندر بالقدر نفسه. كلتاهما بالفعل تفسحان المجال أمام مفهوم أنطولوجي بدائي من شأنه أن يقوي في اللغة وجهًا من تقسيم الموجودات إلى أجناس... ومن حيث هو مفهوم أنطولوجي يتعامل مع طبيعة الوجود، تماثنا كما هو حال مجموعة من المفاهيم البدائية التي تلقيناها من الفلسفة اليونانية، فإن الجندر يبدو أمرًا ينتمي في المقام الأول إلى الفلسفة[40].

وبالنسبة إلى الجندر "أن ينتمي إلى الفلسفة" هو، حسب فيتيغ، أن ينتمي إلى "ذلك الجهاز من المفاهيم البينة بنفسها التي يعتقد الفلاسفة أنه من دونها لا يمكنهم الاستدلال على شيء، والتي هي بالنسبة إليهم من القبليات، وذلك أنها توجد في الطبيعة قبل أي تفكير، وأي نظام اجتماعي"[41]. وقد تأيدت وجهة نظر فيتيغ بذلك الخطاب الشعبي عن هوية الجندر الذي هو من دون أي تثبت نقدي يستعمل الإسناد الإعرابي الخاص بفعل "كان" إلى الجندر و"الجنسانيات" (attribution of "being" to genders and to "sexualities"). إن المطالبة غير النقدية بأن "تكون" (to "be") إحداهن امرأة وأن "تكون" جنسانية غيرية سوف تكون من قبيل الأعراض الدالة على ذلك النوع من ميتافيزيقا الجواهر الخاصة بالجندر. وفي حالتي "الرجال" و"النساء" كلتيهما، تنزع هذه المطالبة نحو إخضاع فكرة الجندر تحت فكرة الهوية ونحو دفعنا إلى الاستنتاج بأن الشخص هو (*is*) جندر وهو

(40) Monique Wittig, "The Mark of Gender," *Feminist Issues*, vol. 5, no. 2 (Fall 1985), p. 4.
كذلك الهامش (61) في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(41) Ibid., p. 3.

واحد بفضل جنسه أو جنسها، بفضل المعنى النفسي لذاته (psychic sense of self)، والتعابير المتعددة عن هذه الذات النفسية، التي أبرزُ وجود لها هو الرغبة الجنسية. وفي هذا النوع من السياق السابق على النزعة النسوية (prefeminist)، كان الجندر، الذي يتم الخلطُ بينه وبين الجنس على نحو ساذج (بدل أن يكون ذلك بشكل نقدي)، يصلح بوصفه مبدأ موحدًا للذات المتجسدة ويحافظ على تلك الوحدة عكس وضد "جنس مقابل" (an "opposite sex") يُفترَض أن بنيته تحافظ على اتساق مواز ولكن معارِض (oppositional)[42] بين الجنس والجندر والرغبة. إن عبارة "أنا أشعر أنني امرأة" من قبل أنثى أو "أنا أشعر أنني رجل" من قبل ذكر هي تقتضي أن المطالبة ليست في أي من الحالتين مجرد حشو. وعلى الرغم من أنه قد يبدو من غير الإشكالي **أن يكون** المرء ذا بنية معينة (رغم أننا سوف ننظر لاحقًا في الطريقة التي يكون بها ذلك المشروع أيضًا محفوفًا بالصعوبات)، فإن تجربة الاستعداد النفسي المجندَر أو الهوية الثقافية قد اعتُبِرت نوعًا من المأثرة أو الفوز. وهكذا، أن "أشعر أنني امرأة" هو أمر حقيقي بقدر ما نفترض استدعاء أريتا فرانكلين للآخر المعرف: "أنت تجعلني أشعر أنني امرأة طبيعية"[43]. وهذا الفوز يتطلب مفاضلة عن الجندر المقابل. وبالتالي، فإن المرء هو جندره بقدر ما لا يكون الجندر الآخر، وهي صياغة تقتضي تقييد الجندر داخل الازدواج الثنائي (binary pair) وتعززه.

يمكن الجندر أن يدل على **وحدة** في التجربة والجنس والجندر والرغبة، ولكن فقط عندما يمكن أن يُفهَم الجنس بوجه ما في معنى أنه يستلزم الجندر – حيث يكون الجندر تخصيصًا نفسيًا و/أو ثقافيًا للذات – ويستلزم الرغبة –

(42) معارض أو معاند أو اعتراضي. (المترجم)

(43) إن أغنية أريتا (Aretha)، التي كتبتها في الأصل كارول كنغ (Carole King)، هي بدورها تحتج على تطبيع الجندر. "كأنني امرأة طبيعية" هي جملة توحي بأن "الصفة الطبيعية" (naturalness) لا تتحقق إلا عبر القياس أو الاستعارة. وبعبارة أخرى، "أنت تجعلني أشعر وكأنني استعارة عما هو طبيعي"، ومن دونك "أنت"، فإن أساسًا غير مطبع سوف ينكشف للعيان. من أجل مناقشة أوسع لدعوى أريتا في ضوء مقالة سيمون دو بوفوار بأن الواحدة لا تولد امرأة بل بالأحرى تصير امرأة، يُنظر نصي:
Judith Butler, "Beauvoir's Philosophical Contribution," in: Ann Garry & Marilyn Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality* (Boston: Unwin Hyman, 1989); 2nd ed. (New York: Routledge, 1996).

حيث تكون الرغبة جنسية غيرية وبالتالي تمايز نفسها عبر علاقة المعارضة مع ذلك الجندر الآخر الذي ترغب فيه. إن الاتساق الداخلي أو الوحدة في أي من الجندرين، أكان رجلاً أم امرأة، هما بذلك يتطلبان جنسانية غيرية، مستقرة ومعارضة في آن. إن الجنسانية الغيرية المؤسساتية هذه تتطلب أحادية معنى (univocity)[44] كل واحد من الأطراف المجندَرة التي تشكل حد الإمكانيات المجندَرة داخل منظومة جندرية ثنائية ومعارضة، وتنتجها. ويقتضي هذا التصور للجندر ليس فقط علاقة سببية بين الجنس والجندر والرغبة، بل يوحي كذلك بأن الرغبة تعكس أو تعبر عن الجندر وأن الجندر يعكس أو يعبر عن الرغبة. والوحدة الميتافيزيقية بين الثلاثة إنما يُفترَض أنها معروفة ومعبر عنها في رغبة متمايزة بالنسبة إلى الجندر المعارض – نعني، في شكل جنسانية غيرية معارضة. وسواء كان ذلك بوصفه براديغمًا طبيعانيًا يؤسس استمرارية سببية بين الجنس والجندر والرغبة، أو بوصفه براديغمًا تعبيريًا أصيلاً حيث يُقال إن ذاتًا (self) حقيقية قد تم الكشف عنها في وقت واحد أو وقت لاحق في صلب الجنس والجندر والرغبة، فإن "الحلم القديم بالتناظر" هنا، كما سمته إريغاري، هو مفترَض مسبقًا، مشيَّأً ومعقلَن.

تمنحنا هذه الخطاطة النقدية عن الجندر مفتاحًا كي نفهم الأسباب السياسية للرؤية القائمة على جوهرة (substantializing) الجندر. إن تأسيس جنسانية غيرية إجبارية يتطلب الجندر وينظمه بوصفه علاقة ثنائية حيث يكون الطرف المذكر مميزًا عن طرف مؤنث، وهذا التمييز هو يتم عبر ممارسات الرغبة الجنسية الغيرية. وتؤدي عملية التمييز بين اللحظتين المتعارضتين في الثنائية إلى استحكام كل طرف، والتماسك الداخلي لكل من الجنس والجندر والرغبة.

إن الإزاحة الاستراتيجية لتلك العلاقة الثنائية وميتافيزيقا الجوهر التي تقوم عليها تقتضي أن تُنتَج مقولات الأنثى والذكر، والمرأة والرجل، بشكل متماثل في داخل الإطار الثنائي. وإن فوكو ينخرط ضمنًا في تفسير مماثل. ففي الفصل

---

(44) في معنى الصوت أو المعنى أو الاسم الواحد الذي يسوغ على الجميع (التواطؤ المنطقي). (المترجم)

الختامي من المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية** (*The History of Sexuality*) وفي المقدمة الموجزة ولكن البليغة لكتاب **هركولين باربان، المذكرات المكتشفة حديثًا لخنثى من القرن التاسع عشر الفرنسي** (*Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Journals of a Nineteenth-Century Hermaphrodite*)[45]، يقترح فوكو أن مقولة الجنس، السابقة على أي تصنيف (categorization) للاختلاف الجنسي، هي نفسها مبنية عبر نمط مخصوص تاريخيًا من **الجنسانية**. ذلك أن الإنتاج التكتيكي للتصنيف المتباين والثنائي للجنس من شأنه أن يحجب الأهداف الاستراتيجية لجهاز الإنتاج هذا هو نفسه، وذلك بالمصادرة على أن "الجنس" هو "سبب" التجربة والسلوك والرغبة الجنسية. والتحقيق الجنيالوجي الذي قام به فوكو يعرض هذا "السبب" المزعوم بوصفه "نتيجة"، نعني إنتاج نظام معين من الجنسانية التي تسعى إلى تنظيم التجربة الجنسية وذلك من خلال تنصيب المقولات المتباينة للجنس بوصفها وظائف أساسية وسببية داخل أي تفسير لخطاب الجنسانية.

أما مقدمة فوكو لـ**مذكرات الخنثى**، لهركولين باربان، فهي تشير إلى أن النقد الجنيالوجي لهذه المقولات المشيأة عن الجنس هو نتيجة غير متعمدة للممارسات الجنسية التي لا يمكن تفسيرها من داخل خطاب الطب الشرعي الخاص بالجنسانية الغيرية التي تم تطبيعها. إن هركولين ليست "هوية"، وإنما الاستحالة الجنسية لهوية ما. وعلى الرغم من أن العناصر التشريحية للذكر والأنثى موزعة على السوية في هذا الجسد وعليه، فإن ذلك ليس هو المصدر الحقيقي للفضيحة. إن المواضعات اللغوية التي تُنتج الذوات المجنْدَرة المعقولة (intelligible gendered selves) تجد حدودها عند هركولين وعلى وجه الدقة لأنها/ لأنه (she/he) ولد/ ت (occasion) تقاربًا وتشوشًا في القواعد التي

(45) Michel Foucault (ed.), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermaphrodite*, Richard McDougall (trans.) (New York: Colophon, 1980),

وهو عمل منشور في أصله تحت عنوان:

Herculine Barbin, dite Alexina B., Michel Foucault (prés.) (Paris: Gallimard, 1978).

على أن النسخة الفرنسية تنقصها المقدمة التي ضمنها فوكو للترجمة الإنكليزية.

تحكم الجنس/ الجندر/ الرغبة. إن هركولين تنشر أطراف (terms)[46] المنظومة الثنائية وتعيد توزيعها، لكن إعادة التوزيع هذه في حد ذاتها تزعزع تكاثر تلك الأطراف خارج الثنائية نفسها وتنميها. وحسب فوكو، فإن هركولين هي غير قابلة للتصنيف داخل ثنائية الجندر كما هي؛ إن التقارب المزعج بين الجنسانية الغيرية والجنسانية المثلية في صلب شخصها/ شخصه (her/his person) هو متولد فقط، وليس مسببًا (only occasioned, but never caused) أبدًا، عن عدم تماسكه/ ها التشريحي. إن تملك فوكو لهركولين هو مثير للشكوك[47]، لكن تحليله يتضمن الاعتقاد المثير للاهتمام بأن التغاير (heterogeneity) الجنسي (الذي هو على نحو لا يخلو من المفارقة محظور بسبب الجنسانية - "الغيرية" التي تم تطبيعها) ينطوي على نقدٍ لميتافيزيقا الجوهر بوصفها هي التي تشكل المقولات الهووية (identitarian) للجنس. يتخيل فوكو تجربة هركولين بوصفها "عالمًا من اللذات حيث تطفو التكشيرة في غياب الهرة"[48]. إن الابتسامات والأفراح واللذات والرغبات هي مصورة هنا بوصفها كيفيات من دون جوهر ثابت يمكن أن يُقال إنها تنضوي تحته. ومن حيث هي صفات عائمة، هي تشير إلى إمكانية تجربة مجندَرة لا يمكن الإمساك بها عبر جَوهَرَةِ نحوِ الأسماء (*res extensa*)[49] والنعوت (الصفات، أكانت متعلقة بالماهية أو بالعرض) وعبر بنائه بشكل تراتبي. وعبر هذه القراءة الخاطفة لهركولين، اقترح فوكو ضربًا من أنطولوجيا الصفات العرضية التي تكشف عن مصادرة الهوية بوصفها مبدأً مقيدًا ثقافيًا للنظام والتراتب، وخرافة (fiction) ناظمة.

---

(46) في معنى العلاقات المتبادلة. (المترجم)

(47) يُنظَر المبحث II من الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(48) Foucault (ed.), *Herculine Barbin*, p. x.

["تكشيرة الهرة" أو "ابتسامة الهرة" استعارة مأخوذة من شخصية سردية في قصة **أليس في بلاد العجائب** (*Alice's Adventures in Wonderland*) (1865) للكاتب الإنكليزي لويس كارول، وهو بدوره اسم مستعار لعالم الرياضيات والفوتوغرافي تشارلز لوتويدج دودسن. وهي شخصية معروفة تحت اسم "هرة تشيشير" (the Cheshire Cat)، نسبة إلى منطقة تشيشير في شمال غرب إنكلترا، وقد صارت رمزًا للشيء الذي يظهر ويختفي ولا يبقى منه سوى شبح الابتسامة التي تشبه تكشيرة الاستهزاء. (المترجم)].

(49) باللاتيني في النص الإنكليزي: "الشيء الممتد" (ويقابله "الشيء المفكر"/ *res cogitans* وهي من مصطلحات ديكارت). (المترجم)].

إذا كان من الممكن أن نتحدث عن "إنسان" يحمل صفة ذكورية وأن نفهم هذه الصفة بوصفه ميزة سعيدة ولكن عرضية لهذا الإنسان، فإنه من الممكن أيضًا أن نتكلم عن "إنسان" يحمل صفة أنثوية، مهما كانت، ولكن لا يزال يتعين علينا الحفاظ على سلامة الجندر. وبمجرد أن نتخلص من أولية "الرجل" على "المرأة" بوصفهما جوهرين ثابتين، فإنه لن يعود ممكنًا أن نخضع الميزات المجندَرة المتنافرة بوصفها واحدة من بين عدد كثير من خصائص ثانوية وعرضية لأنطولوجيا الجندر هي توجد من حيث الأساس على حالها. وإذا كانت فكرةُ جوهرٍ ثابت هي بناء تخييلي (fictive) منتَج عبر التنظيم الإجباري للصفات في شكل سلاسل جندرية متسقة، فإنه يبدو أن الجندر من حيث هو جوهر، نعني قدرة **الرجل** و**المرأة** من حيث هما اسمان على الاستمرار (the viability)، هو قد صار موضع سؤال بسبب اللعب المتنافر للصفات الذي فشل في مطابقة النماذج التسلسلية أو السببية للمعقولية.

إن ظهور جوهر ثابت أو ذات مجندَرة، وهو ما كان الطبيب النفسي روبرت ستولر (Robert Stoller) يُحيل عليه بوصفه "نواة الجندر"[(50)]، هو بذلك أمر تم إنتاجه بواسطة تنظيم الصفات على طول خطوط اتساق أو تماسك مرسخة ثقافيًا. والنتيجة الحاصلة هي أن عرض هذا الإنتاج الخيالي هو مشروط باللعب غير المنظم للصفات الذي يقاوم الاندماج في الإطار الجاهز للأسماء الأولى والنعوت الثانوية. وبالطبع من الممكن دومًا أن نحتج بأن النعوت المتنافرة تعمل رجعيًا على إعادة تعريف الهويات الاسمية/ المجوهرة (substantive) التي يُفترَض أنها تغيرها، وبالتالي، على توسيع المقولات الاسمية للجندر حتى تتضمن إمكانيات كانت في أول أمرها تستبعدها وتقصيها. ولكن إذا كانت تلك الجواهر ليست شيئًا آخر غير الاتساقات المخلقة بشكل عرضي عبر تنظيم الصفات، فإنه سوف يبدو أن أنطولوجيا الجواهر في حد ذاتها هي ليس فقط مفعولًا اصطناعيًا، بل هي في حقيقة الأمر زائدة عن الحاجة.

وبهذا المعنى فإن **الجندر** ليس اسمًا، ولا هو مجموعة من الصفات

(50) Robert Stoller, *Presentations of Gender* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 11-14.

العائمة، وذلك أننا رأينا أن المفعول الاسمي أو المجوهر للجندر هو على المستوى الإنجازي (performatively) منتَج ومسيّر بواسطة الممارسات الإجبارية التي يقوم عليها اتساق أو تماسك الجندر. وهكذا، متى تحركنا في داخل الخطاب الموروث عن ميتافيزيقا الجوهر، يتبين لنا أن الجندر أمرٌ إنجازي - نعني، أنه مشكِّلٌ للهوية التي يدعي أنه هي (the identity it is purported to be)[51]. وبهذا المعنى، فإن الجندر هو دائمًا عملٌ نقوم به (a doing)، لكنه ليس عملًا من طرف ذاتٍ يمكن أن يُقال إنها توجد قبل العمل (the deed). إن التحدي الذي يواجه إعادة التفكير في مقولات الجندر خارج ميتافيزيقا الجوهر سوف ينبغي عليه أن يختبر أهمية ادعاء نيتشه في **جنيالوجيا الأخلاق** (*On the Genealogy of Morals*) بأنه "ليس هنا من "كينونة" (being) وراء العمل والفعل والصيرورة؛ لقد أُضيف "الفاعل" (the doer) إلى الفعل سبهللًا - فإنما الفعل هو الأمر كله"[52]. وفي تطبيق ما كان نيتشه نفسه ليستبقه أو يقبل به، قد يمكن لنا أن نعلن بنتيجة طبيعية لذلك: ليس هناك هوية جندرية وراء تعابير الجندر؛ هذه الهوية هي متشكلة على نحو إنجازي بواسطة "التعابير" نفسها التي يُفترَض أنها نتائج ناجمة عنها.

VI. اللغة والسلطة واستراتيجيات الانزياح

على الرغم مما سبق فإن جانبًا كبيرًا من النظرية والأدب النسويين قد افترض أنه يوجد "فاعلٌ" وراء الفعل. ومن دون فاعل، كما يحتجون، فإنه لا يمكن أن يكون هناك فاعلية (agency) وبالتالي لا إمكان لأن نتولى تحويلًا لعلاقات السيطرة في المجتمع. وتحتل النظرية النسوية الراديكالية التي وضعتها فيتيغ موقعًا ملتبسًا في سلسلة النظريات حول مسألة الذات. فمن جهة، تبدو فيتيغ وكأنها تشكك في ميتافيزيقا الجوهر، لكنها من جهة أخرى، هي تحافظ على الذات الإنسانية، على الفرد، بوصفه الموضع الميتافيزيقي للفاعلية. وفي حين

(51) "الهوية التي يُفترَض أن يكونها/ يزعم أنه يكونها". (المترجم)

(52) Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Walter Kaufmann (trans.) (New York: Vintage, 1969), p. 45.

أن إنسانوية فيتيغ هي تقتضي على نحو واضح أنه يوجد فاعلٌ وراء الفعل، فإن نظريتها هي مع ذلك ترسم خطوط البناء الإنجازي للجندر داخل الممارسات المادية للثقافة، مشككة في زمانية تلك التفاسير التي من شأنها أن تخلط بين "السبب" و"النتيجة". وفي عبارة تشير إلى مساحة التناص التي تربط فيتيغ مع فوكو (وتكشف عن آثار الفكرة الماركسية عن التشيؤ في نظريات كل منهما)، هي تكتب:

> إن مقاربة نسوية مادية تبين أن ما نعتبره سببًا أو أصلًا للقمع هو في الواقع ليس سوى السمة أو **العلامة** (the *mark*) التي فرضها القامع؛ نعني "أسطورة المرأة"، بالإضافة إلى مفاعيلها وتجلياتها المادية في الوعي المخصص للنساء وأجسادهن. وهكذا، فهذه العلاقة لا توجد قبل القمع... إن الجنس هو مأخوذ بوصفه "معطى بشكل مباشر"، بوصفه "معطى محسوسًا"، "ملامح فيزيائية"، تنتمي إلى نظام طبيعي. لكن ما نعتقد أنه إدراك فيزيائي ومباشر ما هو سوى بناء متكلف وأسطوري، و"تشكيل خيالي"[53].

ولأن هذا الإنتاج للـ"طبيعة" هو يعمل في توافق مع أوامر الجنسانية الغيرية الإجبارية، فإن انبثاق الرغبة الجنسية المثلية، حسب رؤيتها، تتجاوز مقولات الجنس:" إذا كان يمكن للرغبة أن تحرر نفسها، فإنه لن يكون لها أي شأن مع الوسم (marking) الأولي لعلامة الأجناس"[54].

تُحيل فيتيغ على "الجنس" بوصفه سمة أو علامة هي بوجه ما مطبقة من طرف جنسانية غيرية تمت مأسستُها، علامة يمكن محوها أو التعتيم عليها عبر

---

(53) Wittig, "One is Not Born a Woman," p. 48.

تدين فيتيغ بكل من مفهوم "علامة" (mark) الجندر و"التكوين الخيالي" للمجموعات الطبيعية إلى كوليت غيومين التي وفر عملها عن علامة العرق قياسًا مكن فيتيغ من تحليل الجندر ضمن نصها:

Colette Guillaumin, "Race et nature: Système des marques, idée de group naturel et rapport sociaux," *Pluriel*, vol. 11 (1977).

يشار إلى أن "أسطورة المرأة" هو فصل في كتاب بوفوار **الجنس الثاني**:

Beauvoir, *The Second Sex*.

(54) Monique Wittig, "Paradigm," in: Elaine Marks & George Stambolian (eds.), *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), p. 114.

الممارسات التي تشكك فعلًا في هذه المؤسسة. إن رؤيتها، بالطبع، تختلف بشكل جذري عن رؤية إريغاري. فهذه الأخيرة سوف تفهم "علامة" الجندر بوصفها جزءًا من النظام الدلالي المهيمن للذكور الذي يعمل عبر الآليات المرآوية لتهيئة الذات (self-elaborating mechanisms of specularization) التي كانت في واقع الأمر قد عينت حقل الأنطولوجيا في نطاق التقليد الفلسفي الغربي. وحسب فيتيغ فإن اللغة أداة أو وسيلة هي ليست بأي وجه كارهة للنساء في بُناها، بل فقط في تطبيقاتها[55]. أما بالنسبة إلى إريغاري فإن إمكانية وجود لغة أخرى أو نظام دلالي آخر هي الفرصة الوحيدة للإفلات من "علامة" الجندر التي هي بالنسبة إلى المؤنث ليست شيئًا آخر سوى المحو المركزي القضيبي لجنس الأنثى. وحيثما تسعى إريغاري إلى الكشف عن العلاقة "الثنائية" المزعومة بين الجنسين بوصفها حيلة ذكورانية من شأنها أن تُقصي العنصر المؤنث تمامًا، فإن فيتيغ تحتج بأن مواقف مثل تلك التي تتخذها إريغاري هي تعيد توطيد الثنائية بين المذكر والمؤنث وتعيد نشر فكرة أسطورية عن المؤنث. وبالاعتماد صراحة على نقد بوفوار لأسطورة المؤنث في **الجنس الثاني**، تؤكد فيتيغ أنه "لا يوجد 'كتابة أنثوية'"[56].

إن فيتيغ هي على نحو واضح متناغمة مع سلطة اللغة في إخضاع النساء وإقصائهن. ولكن من حيث لها "نزعة مادية" هي تعتبر اللغة بمثابة "نظام آخر للمادية"[57]، مؤسسة يمكن أن يتم تحويلها بشكل جذري. إن اللغة تُصنف من بين الممارسات والمؤسسات الملموسة والعرضية التي تتم المحافظة عليها

(55) من الواضح أن فيتيغ لا تفهم علم النحو (syntax) على أنه الصياغة أو إعادة الإنتاج اللسانية لمنظومةٍ قرابة منظمة بشكل أبوي. وإن رفضها للبنيوية على هذا المستوى إنما يسنح لها بفهم اللغة على أنها محايدة جندريًا. وإن إريغاري في كتابها **الكلام ليس محايدًا أبدًا** (*Parler n'est jamais neutre*) هي على وجه الدقة قد نقدت هذا النوع من الموقف الإنسانوي، وهو ما يميز فيتيغ هنا، الذي يطالب بالحياد السياسي والجندري للغة. يُنظَر:
Luce Irigaray, *Parler n'est jamais neutre* (Paris: Éditions de Minuit, 1985).

(56) Wittig, "The Point of View," p. 63.

(57) Monique Wittig, "The Straight Mind," *Feminist Issues*, vol. 1, no. 1 (Summer 1980), p. 108,
كذلك يُنظر الهامش (67) في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

بواسطة اختيارات الأفراد، وبالتالي التي يتم إضعافها بواسطة الأفعال الجماعية للأفراد القائمين بالاختيار. إن الخرافة اللغوية للـ"جنس"، كما تحتج لذلك فيتيغ، هي مقولة منتَجة ومنشورة بواسطة منظومة الجنسانية الغيرية الإجبارية في نطاق مجهود من أجل تقييد إنتاج الهويات على طول محور الرغبة الجنسية الغيرية. وفي بعض من عملها، نلاحظ أن جنسانية الذكر والأنثى كليهما، كما أيضًا مواقف أخرى مستقلة عن العقد الجنسي الغيري، إنما توفر مناسبة إما للإطاحة بمقولة الجنس أو لتكاثرها. ولكن في **الجسد السحاقي** (*The Lesbian Body*) وفي مواضع أخرى، تظهر فيتيغ وكأنها تعارض الجنسانية المنظمة على نحو تناسلي **بحد ذاتها**، وتدعو إلى نظام بديل للذات من شأنه أن يشكك كذلك (both) في بناء الذاتية الأنثوية الموسومة بالوظيفة التناسلية التي يُزعَم أنها مميزة للنساء[58]. هنا أيضًا يشير ذيوع اللذات خارج النظام التناسلي إلى شكل مؤنث على وجه خاص من الانتشار الشبقي، مفهومًا بوصفه استراتيجيا مضادة للبناء الإنجابي للأعضاء التناسلية (the reproductive construction of genitality). وبمعنى ما، فإن **الجسد السحاقي** يمكن أن يُفهَم، حسب فيتيغ، بوصفه قراءة "معكوسة" (inverted)[59] لكتاب فرويد **ثلاث محاولات في نظرية الجنسانية**، حيث يدافع عن التفوق التطوري للجنسانية التناسلية على الجنسانية الطفلية الأقل تقييدًا والأكثر انتشارًا وضدها. وحده "المعكوس" (invert)، وهو التصنيف السريري الذي ذكره فرويد لمن له ميول "جنسية مثلية" (the homosexual)، هو يفشل في "بلوغ" المعيار التناسلي. ومن خلال شنها نقدًا سياسيًا ضد الصفة التناسلية (genitality)، تظهر فيتيغ وكأنها تجند "الانعكاس" (inversion) بوصفه ممارسة

(58) Monique Wittig, *The Lesbian Body*, Peter Owen (trans.) (New York: Avon, 1976),

نُشر في الأصل تحت عنوان:

Le corps Lesbien (Paris: Éditions de Minuit, 1973).

(59) "معكوسة" في معنى "الانعكاس الجنسي"، وهو مصطلح يشير إلى الجنسية المثلية أو الشذوذ الجنسي حسب مصطلحات التحليل النفسي أي "اشتهاء المماثل". كان مصطلح "inversion" يشير إلى حدود الستينيات من القرن الماضي إلى حالة الجنسانية المثلية لدى الجنسين (اللوطية والسحاقية). ولا يخفى على القارئ العربي أنه يمكن استصلاح مصطلح "الشذوذ" في قراءات القرآن الشائع لدى المفسرين القدامى حيث يمكن الحديث عن "قراءة شاذة". (المترجم)

قراءة نقدية، مُعلية على وجه الدقة من شأن تلك السمات التي تميز جنسانية وصفها فرويد بكونها غير متطورة، ومدشنة بالفعل ضربًا من "السياسة ما بعد التناسلية" (post-genital)[60]. وفي الواقع فإن فكرة التطور يمكن أن تُقرأ فقط بوصفها تطبيعًا معياريًا (normalization) في داخل مصفوفة الجنسانية الغيرية. ولكن هل هذه هي القراءة الوحيدة الممكنة لفرويد؟ وإلى أي حد كانت ممارسة فيتيغ للـ"العكس" ملتزمة بنموذج التطبيع المعياري نفسه الذي تسعى إلى تفكيكه؟ وبعبارة أخرى، إذا كان النموذج الذي تؤمنه جنسانية أكثر انتشارًا ومضادة للتناسلية يصلح بوصفه البديل المعارض الوحيد للبنية الجنسانية المهيمنة، فإلى أي مدى يكون في مقدور هذه العلاقة الثنائية أن تعيد إنتاج نفسها إلى ما لا نهاية؟ أي إمكانية لمصلحة تعطيل الثنائية المعارضة هي نفسها؟

ما ينتج من علاقة المعارضة التي تبديها فيتيغ إزاء التحليل النفسي هو النتيجة غير المتوقعة بأن نظريتها تفترض على وجه الدقة نظرية النمو تلك التي وضعها التحليل النفسي، "المعكوسة" (inverted)[61] تمامًا الآن، التي تسعى إلى تجاوزها. إن الانحراف المتعدد الأشكال، الذي يُفترَض أنه موجود قبل عملية وسم الجنس، هو مقدر هنا بوصفه غاية الجنسانية الإنسانية[62]. وإن إحدى الإجابات الممكنة من التحليل النفسي النسوي على فيتيغ قد تحتج بأنها تسيء تنظيرَ (undertheorizes) معنى **اللغة** التي في نطاقها تحدث "علامة الجندر" ووظيفتها، وتسيء تقديرَها (underestimates). هي تفهم ممارسة عملية الوسم باعتبارها عرضية، متغيرة جذريًا، وحتى غير لازمة. إن منزلة **التحريم** الأولى في نظرية لاكان هي تعمل على نحو أكثر قوة وأقل عرضية من فكرة **ممارسة ناظمة** كما لدى فوكو أو فكرة تفسير مادي لمنظومة القمع الجنسوي-الغيري (heterosexist) لدى فيتيغ.

---

(60) أنا أدين بهذه الجملة إلى واندي أوين (Wendy Owen).

(61) فهي بذلك قراءة "شاذة". (المترجم)

(62) لا ريب، إن فرويد نفسه قد ميز بين "الجنسي" و"التناسلي"، موفرًا التمييز نفسه الذي تستعمله فيتيغ ضده. يُنظَر على سبيل المثال:
"The Development of the Sexual Function," in: Freud, *Outline of a Theory of Psychoanalysis*, James Strachey (trans.) (New York: Norton, 1979).

إن الاختلاف الجنسي لدى لاكان، كما في إعادة الصياغة ما بعد اللاكانية لتعاليم فرويد، التي قامت بها إريغاري، هو ليس مجرد علاقة ثنائية تُبقي على ميتافيزيقا الجوهر باعتبارها أساساً لها. إن "الذات" الذكورية هي بناء تخييلي منتَج بواسطة القانون الذي يحرم سفاح القربى ويفرض انزياحًا لامتناهيًا لرغبة تميل إلى الجنسانية الغَيرية (heterosexualizing). إن الأنثوي ليس علامة على الذات أبدًا؛ إن الأنثوي لم يكن قط "صفة" لجندر ما. بالحري، إن الأنثوي هو دلالة النقص، المدلول عليه عبر النظام الرمزي (the Symbolic)، الذي هو مجموعة من القواعد اللغوية التمييزية التي هي فعلًا تخلق الاختلاف الجنسي. إن الموقف اللغوي الذكوري يمر بعملية تفريد (individuation) وجنسَنَة غيرية (heterosexualization) تتطلبها التحريمات المؤسسة للقانون الرمزي، قانون الأب. إن السفاح المحرم الذي يمنع الابن عن الأم ومن ثم ينصب علاقة القرابة بينهما هو قانون مشرع "باسم الأب". وعلى نحو مماثل، فإن القانون الذي يرفض رغبة البنت في كل من الأم والأب هو يتطلب منها أن تستأنف شعار الأمومة وأن تؤيد قواعد القرابة. إن كلا الموقفين الذكوري والأنوثي هما بذلك مؤسسان عبر القوانين التحريمية التي تنتج جنادر معقولة ثقافيًا، ولكن فقط عبر إنتاج جنسانية غير واعية من شأنها أن تعيد الانبثاق في ميدان المخيال[63].

لقد حاول التملك النسوي للاختلاف الجنسي، سواء أكان مكتوبًا في تعارض مع المركزية القضيبية لدى لاكان (إريغاري) أو بوصفه إعادة اشتغال نقدي على لاكان، أن ينظر العنصر الأنثوي، ليس بوصفه تعبيرًا عن ميتافيزيقا الجوهر، بل بوصفه غيابًا لا يقبل التمثيل ناجمًا عن الإنكار (الذكوري) الذي يؤسس النظام الدلالي عبر الإقصاء. إن الأنثوي، من حيث هو العنصر المتنكر له/المقصي داخل هذه المنظومة، إنما هو يشكل إمكانية نقد تلك الخطاطة المفهومية المهيمنة وتعطيلها. وإن أعمال جاكلين روز (Jacqueline Rose)[64] وجان غالوب (Jane Gallop)[65] إنما تشدد بطرق مختلفة على المنزلة المبنية

(63) ثمة تحليل أوسع لموقف لاكان ضمن مقاطع عدة من الفصل الثاني من هذا النص.

(64) Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, 1987).

(65) Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca: Cornell University Press, 1985); Jane Gallop, *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

للاختلاف الجنسي، وعلى عدم الاستقرار الكامن في هذا البناء، وعلى النتائج المزدوجة لتحريم هو في كرة واحدة يؤسس هوية جنسية وينص في الوقت نفسه على التعرض للأساس الهش لهذا البناء. وعلى الرغم من أن فيتيغ وبعض النسويات الأخريات اللاتي تحركهن نزعة مادية داخل السياق الفرنسي قد يرفضن الحجة بأن الاختلاف الجنسي هو استنساخ غير مفكر فيه لمجموعة مشيأة من الأقطاب المجنوسة، فإن هذه الاعتراضات النقدية تتجاهل البُعد النقدي للاوعي، من حيث هو موضع للجنسانية المكبوتة، الذي يعيد الانبجاس في صلب خطاب الذات بوصفه في حد ذاته بمثابة علامة على استحالة اتساقها أو عدم تماسكها. وكما تشير إلى ذلك روز على نحو جلي جدًا، فإن بناء هوية جنسية متسقة أو متماسكة على طول المحور الذي يفصل بين الأنثوي/ والذكوري إنما هو أمر محكوم عليه بالفشل[66]؛ وإن عمليات تعطيل هذا التماسك عبر إعادة الانبجاس غير المقصودة للمكبوت هي تكشف ليس فقط أن "الهوية" هي شيء تم بناؤه، بل أن التحريم الذي يبني الهوية هو غير ناجع (والقانون الأبوي يجب فهمه ليس بوصفه إرادة إلهية حتمية، بل بوصفه قانونًا أخرق دائم التلعثم، يحضر الأرضية للانتقاضات ضده).

لقد انبثقت الاختلافات بين المواقف المادية واللاكانية (وما بعد اللاكانية) في نطاق خصومة معيارية حول ما إذا كان هناك جنسانية قابلة للاسترجاع سواء "قبل" أو "خارج" القانون في نمط اللاوعي أو "بعد" القانون بوصفها جنسانية ما بعد التناسلية. وعلى نحو لا يخلو من مفارقة، تم فهم الاستعارة المعيارية للانحراف المتعدد الأشكال على أنه يخصص كلتا الرؤيتين عن الجنسانية البديلة. ومع ذلك لا يوجد اتفاق حول الطريقة التي يتم بها تحديد ذلك "القانون" أو مجموعة "القوانين". إن النقد القائم على التحليل النفسي هو

(66) "إن ما يميز التحليل النفسي عن التفسيرات السوسيولوجية عن الجندر (وإنما من هنا تأتي المأزق الأساسي الذي وقع فيه عمل نانسي شودورو) هو أنه حيثما تفترض هذه الأخيرة أن استبطان المعايير هو يعمل بشكل عام، فإن المقدمة الأساسية وبالتالي نقطة الانطلاق بالنسبة إلى التحليل النفسي هي أن ذلك الاستبطان لا يعمل. إن اللاوعي ما فتئ يكشف دومًا عن 'فشل' الهوية".
Rose, *Sexuality*, p. 90.

ينجح في تقديم تفسير عن بناء "الذات" - وربما أيضًا عن وهم الجوهر - داخل مصفوفة العلاقات المعيارية للجندر. وعلى طريقتها الوجودية-المادية، تفترض فيتيغ أن الذات أو الشخص شيء له كمال سابق على ما هو اجتماعي وما هو جندري. ومن جهة أخرى، فإن "القانون الأبوي" لدى لاكان، مثله مثل السيطرة المونولوجية للمركزية القضيبية لدى إريغاري، هو يسند علامة الفرادة التوحيدية (monotheistic) التي هي على الأرجح أقل وحدوية وأقل كونية ثقافية مما تسلم به الافتراضات البنيوية الهادية للتفسير[67].

ولكن يبدو أن الخصومة تدور حول طريقة تمفصل الاستعارة الزمنية لجنسانية تخريبية تفتتح **قبل** فرض أي قانون، **بعد** إلغائه، أو أثناء حكمه بوصفه تحديًا مستمرًا لسلطته. هنا يبدو من الحكمة أن نعيد استدعاء فوكو الذي، بادعائه أن الجنسانية والسلطة لهما الامتداد نفسه (coextensive)، هو يفند ضمنًا المصادرة على جنسانية تخريبية أو تحررية قد يمكن أن تكون حرة من القانون. ونستطيع أن ندفع بالحجة أبعد من ذلك بالتنبيه على أن "ما قبل" القانون و"ما بعده" هما نمطان من الزمانية مؤسسان على صعيد الخطاب وبشكل إنجازي يتم استدعاؤهما في ما يتعلق بإطار معياري يؤكد أن التخريب وبث عدم الاستقرار أو الإزاحة هو أمر يتطلب جنسانية هي بوجه ما تفلت من التحريمات المهيمنة حول الجنس. وفي رأي فوكو هذه التحريمات هي منتجة على نحو لا يتغير وبشكل غير مقصود، في معنى أن "الذات"، التي يُفتَرَض أن تكون مؤسسة ومنتجة في تلك التحريمات وعبرها، هي ليس لها منفذ إلى جنسانية تكون بمعنى ما "خارج" أو "قبل" أو "بعد" السلطة نفسها. إن السلطة، بدلًا من القانون، هي التي تشتمل على كلتا الوظيفتين الحقوقية (التحريمية والتنظيمية)

(67) ربما ليس من العجب في شيء أن المفهوم البنيوي عن "القانون" في المفرد يتصادى بشكل واضح مع قانون التحريم في **العهد القديم**. إن "القانون الأبوي" هو بذلك يقع تحت نقد ما بعد بنيوي عبر الطريق الذي يمكن تفهمه الذي قطعته عملية إعادة تملك فرنسية لأعمال نيتشه. يعيب نيتشه على "أخلاق العبيد" اليهودية-المسيحية أنها تصورت القانون في المفرد وفي معنى تحريمي في آن. أما إرادة الاقتدار فإنها تشير في الوقت نفسه إلى الإمكانات المنتجة والمتعددة للقانون، كاشفة بالفعل عن "القانون" في فرادته بوصفه مفهومًا وهميًا وقمعيًا.

منهما والإنتاجية (التكوينية على نحو غير مقصود). ومن ثم، فإن الجنسانية التي تنبثق داخل مصفوفة علاقات السلطة هي ليست مجرد استنساخ أو نسخة من القانون نفسه، بل تكرارًا مطابقًا لنظام الهوية الذكوراني. إن الإنتاجات تزيغ عن أغراضها الأصلية وعلى نحو غير مقصود هي تحرك إمكانيات "الذات" التي تقوم فقط بمجرد تجاوز حدود المعقولية الثقافية، بل هي بالفعل توسع حدود ما هو في واقع الأمر معقول ثقافيًا.

لقد أصبح المعيار النسوي للجنسانية ما بعد التناسلية موضوعًا لنقد مهم قامت به المنظرات النسويات للجنسانية، اللاتي سعى البعض منهن إلى تملك فوكو على نحو يكون نسويًا و/أو سحاقيًا على وجه التخصيص. هذه الفكرة الطوباوية عن الجنسانية المحررة من التركيبات الجنسانية الغيرية، جنسانية ما وراء "الجنس"، هي قد فشلت في الاعتراف بالطرق التي في نطاقها تواصل علاقات السلطة بناء الجنسانية للنساء حتى داخل مفردات الجنسانية "المحررة" أو النزعة السحاقية[68]. وقد تم شن النقد نفسه ضد فكرة لذة جنسية تكون أنثوية على وجه التخصيص وتكون مميزة بشكل جذري عن الجنسانية القضيبية. وإن جهود إريغاري المتفرقة من أجل اشتقاق جنسانية أنثوية على التخصيص من التركيبة التشريحية الخاصة بالأنثى هي قد باتت منذ بعض الوقت بؤرة

---

(68) يُنظر:

Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," in: Carole S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984), pp. 267-319.

كذلك في المصدر المذكور نفسه:

Carole S. Vance, "Pleasure and Danger: Towards a Politics of Sexuality," pp. 1-28; Alice Echols, "The Taming of the Id: Feminist Sexual Politics, 1968-83," pp. 50-72; Amber Hollibaugh, "Desire for the Future: Radical Hope in Pleasure and Passion," pp. 401-410.

يُنظر أيضًا:

Amber Hollibaugh & Cherrie Moraga, "What We're Rollin Around in Bed with: Sexual Silences in Feminism," and Alice Echols, "The New Feminism of Yin and Yang," in: Ann Snitow, Christine Stansell & Sharon Thompson (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (London: Virago, 1984); *Heresies*, vol. no. 12 (1981), The "Sex Issue"; Samois ed., *Coming to Power* (Berkeley: Samois, 1981); Dierdre English, Amber Hollibaugh & Gayle Rubin, "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism," *Socialist Review*, no. 58 (July-August 1981); Barbara T. Kerr & Mirtha N. Quintanales, "The Complexity of Desire: Conversations on Sexuality and Difference," *Conditions*, vol. 3, no. 2 (1982), pp. 52-71.

للحجج المضادة للنزعة الماهوية[69]. ويبدو أن العودة إلى البيولوجيا بوصفها أساسًا لجنسانية أو دلالة أنثوية على التخصيص تربك الافتراض النسوي بأن البيولوجيا ليست قدرًا. ولكن سواء أكانت الجنسانية الأنثوية متمفصلة هنا عبر خطاب بيولوجي لأسباب استراتيجية بحت[70]، أم كانت، في واقع الأمر، عودة نسوية إلى ماهوية بيولوجية، فإن تخصيص الجنسانية الأنثوية بوصفها شكلًا متميزًا من التنظيم القضيبي للجنسانية، إنما يبقى أمرًا إشكاليًا. إن النساء اللواتي فشلن في الاعتراف بتلك الجنسانية باعتبارها جنسانيتهن الخاصة أو في فهم جنسانيتهن بوصفها في جزء منها مبنية ضمن مفردات النظام القضيبي، من المحتمل أن يتم شطبهن في لغة تلك النظرية بوصفهن "متماهيات مع الذكور" (male-identified) أو "غير متنورات" (unenlightened). وبالفعل، من غير الواضح أغلب الأحيان في نص إيريغاري ما إذا كانت الجنسانية مبنية بشكل ثقافي، أو ما إذا كانت مبنية ثقافيًا فحسب في ما يتعلق بالقضيب. وبعبارة أخرى، هل أن اللذة التي تكون أنثوية على التخصيص هي "خارج" الثقافة بوصفها ما قبل تاريخها أم بوصفها مستقبلها الطوباوي؟ إذا كان الأمر كذلك، فما فائدة فكرة كهذه بالنسبة إلى التغلب على الصراعات المعاصرة حول الجنسانية من حيث الطريقة التي تم بها بناؤها؟

إن الحركة المؤيدة للجنسانية (pro-sexuality movement) داخل النظرية والممارسة النسوية هي بالفعل قد جادلت بأن الجنسانية هي دائمًا مبنية في صلة بالخطاب والسلطة، حيث تكون السلطة مفهومة في شطر منها بالرجوع إلى

---

(69) إن الدعوى الأكثر جدلًا على الأرجح لدى إريغاري هي تلك التي تقول إن بنية المهبل من جهة ما هي "شفتان تتلامسان"، وتشكل اللذة غير الموحدة والمشتهية لذاتها (autoerotic) لدى النساء قبل "فصل" هذا الازدواج عبر عملية الحرمان من لذة الولوج بواسطة القضيب. يُنظر:

Irigaray, *Ce sexe*.

وبمعية مونيكا بلازا وكريستين دالفي (Christine Delphy)، ذهبت فيتيغ إلى أن تثمين إريغاري للخصوصية التشريحية هو بحد ذاته استنساخ غير نقدي للخطاب التناسلي الذي يسم ويقطع جسد الأنثى إلى "أجزاء" اصطناعية من قبيل "الفرج" و"البظر" و"المهبل". وفي أثناء محاضرة ألقتها في كلية فاسار (Vassar College) [جامعة أميركية خاصة للفنون (المترجم)]، سئلت فيتيغ عما إذا كان لها فرج، وردّت بالنفي.

(70) عن حجة قاطعة لفائدة هذا التأويل بالتحديد، يُنظر:

Diana J. Fuss, *Essentially Speaking* (New York: Routledge, 1989).

المواضعات الجنسانية الغَيرية والقضيبية في ثقافة ما. وإن انبثاق جنسانية مبنية (وليس محتومة) بهذا الاعتبار في سياقات سحاقية، جنسانية مزدوجة (bisexual) وجنسانية غيرية، هو بذلك ليس أمارة على التماهي الذكوري في معنى معين لا يخلو من الاختزال. ليس ذلك بالمشروع الفاشل في نقد المركزية القضيبية أو الهيمنة الجنسانية الغيرية، كما لو أن نقدًا سياسيًا ما بإمكانه فعلًا أن يبطل (undo) البناء الثقافي لجنسانية الناقد النسوي. إذا كانت الجنسانية مبنية داخل علاقات السلطة الموجودة، فإن المصادرة على جنسانية معيارية توجد "قبل"، "خارج"، أو "ما وراء" السلطة، إنما هي استحالة ثقافية وحلم غير قابل للتطبيق سياسيًا، حلم يؤجل المهمة الملموسة والمعاصرة لإعادة التفكير في الإمكانيات التخريبية في ما يتعلق بالجنسانية والهوية من ناحية السلطة بحد ذاتها. هذه المهمة النقدية تفترض، بالطبع، أن العمل في نطاق مصفوفة السلطة لا يعني استنساخ علاقات السيطرة على نحو غير نقدي. هي تمنح إمكانيةَ تكرارٍ ما للقانون لا يكون تدعيمًا، بل إزاحة له. وفي مكان جنسانية "متماهية مع الذكر"، حيث يُستخدَم الذكر بوصفة سببًا ومعنى غير قابل للاختزال حول تلك الجنسانية، نحن بمقدورنا أن نطور فكرة عن الجنسانية مبنية بالرجوع إلى العلاقات القضيبية للسلطة التي تعيد تشغيل (replay) الإمكانيات الخاصة بتلك النزعة القضيبية وتوزيعها، وعلى وجه التحديد عبر الاستثمار التخريبي "لعمليات التماهي" ("identifications") التي هي، في حقل السلطة الخاص بالجنسانية، أمر لا مناص منه. وإذا كانت "عمليات التماهي"، حسب جاكلين روز، يمكن الكشف عنها بوصفها عمليات استيهامية (phantasmatic)، فإنه ينبغي أن يكون من الممكن تفعيل ضرب من التماهي الذي تستعرض بنيته الاستيهامية. وإذا كان لا يوجد رفض جذري لجنسانية مبنية ثقافيًا، فإن ما يبقى هو السؤال كيف نقر وكيف "نعمل" (do) البناء الذي نوجد داخله على نحو لا يمكن تغييره. هل توجد أشكال من التكرار لا تتمثل في مجرد المحاكاة والاستنساخ، وبالتالي تدعيم القانون (فكرة "التماهي مع الذكر" غير المناسبة للعصر والتي يجب حذفها من أي معجم نسوي)؟ ما هي احتمالات تشكلات الجندر ضمن المصفوفات المتعددة، الناشئة وأحيانًا المتقاربة، للمعقولية الثقافية التي تحكم الحياة المجندَرة؟

ومن الواضح، متى رجعنا إلى النظرية الجنسانية النسوية، أن حضور ديناميكية السلطة داخل الجنسانية هو أمر ليس مماثلًا بأي معنى لمجرد تدعيم نظام السلطة الجنسوي-الغيري (heterosexist) أو المركزي-القضيبي أو توسيعه. إن حضور المواضعات الجنسانية الغيرية المزعومة في سياقات جنسانية مثلية كما تكاثر خطابات المثليين (gay) على التخصيص حول الاختلاف الجنسي أيضًا، كما في حالة [سحاقيتين إحداهما تؤدي دور] "الفحل"/ "butch" و[الأخرى دور] "المرأة"/ "femme"[71] بوصفهما هويتين تاريخيتين للأسلوب الجنسي، هو أمر لا يمكن تفسيره بوصفه تمثلات وهمية عن الهويات الجنسانية الغيرية الأصلية. ولا هو يمكن أن يُفهَم بوصفه الإصرار الخبيث للتركيبات الجنسوية الغيرية في صلب جنسانية المثليين (gay) وهويتهم. إن تكرار التركيبات الجنسوية الغيرية في صلب الثقافات الجنسية لكل من المثليين (gay) والمستقيمين (straight) قد يمكن أن يكون الموقع الذي لا بد منه لعملية نزع الصفة الطبيعية عن مقولات الجندر وتعبئتها. إن استنساخ بناءات الجنسانية الغيرية في أطر جنسية لا غيرية (non-heterosexual) هو أمر من شأنه أن يُبرز المنزلة المبنية تمامًا للأصل المزعوم للجنسانية الغيرية. وهكذا، فإن المثلي بالنسبة إلى المستقيم **ليس** بمثابة النسخة عن الأصل، بل، بالأحرى، بمثابة النسخة بالنسبة إلى النسخة. إن التكرار الساخر للـ"أصل"، الذي تتم مناقشته في المباحث الأخيرة من الفصل الثالث من هذا النص، هو يكشف أن الأصل ليس شيئًا آخر سوى محاكاة ساخرة من **فكرة** الطبيعي والأصلي[72]. وحتى

---

(71) "butch" و"femme" أو "fem"- هي مصطلحات راجت للإشارة إلى هويات اجتماعية اتخذتها النساء السحاقيات في الولايات المتحدة في الأربعينات من القرن الماضي. في الأصل كانت لفظة "butch" تعني الرجل الفحل كناية مستقاة من المعنى الحرفي للفظ الإنكليزي الذي يعني "الجزار" أو "السفاح". والعلاقة بين "butch" و"femme" أو "fem" هي علاقة بين امرأتين سحاقيتين تؤدي الأولى دور "السفاح" (أو المسترجلة) في حين تؤدي الأخرى دور "المرأة". (المترجم)

(72) إذا كان علينا أن نطبق تمييز فريدريك جيمسون (Fredric Jameson) [(1934-...) ناقد أدبي أميركي ومنظر سياسي ماركسي. (المترجم)] بين الحكاية الساخرة والمعارضة الأدبية (parody and pastiche) [الباروديا تسخر من العمل الأصلي أما المعارضة فتحاكيه كأقصى ما يكون. (المترجم)]، فإن الهويات المثلية للذكور (Gay Identities) سوف يكون من الأفضل أن تُفهَم بوصفها ضربًا من المعارضة أو الباستيش. ففي حين أن الباروديا، حسب ما يذهب إليه جيمسون، هي تحتفظ بقدر من التعاطف مع =

لو أن البناءات الجنسوية الغيرية هي تنتشر بوصفها المواقع المتاحة للسلطة/ أو الخطاب التي علينا انطلاقًا منها أن نعمل الجندر (to do gender) بعامة، فإن السؤال يظل قائمًا: ما هي الإمكانيات الموجودة لإعادة الانتشار؟ وأي إمكانيات لعمل الجندر هي تكرر وتزيح، عبر المبالغة والنشاز والخلط الداخلي والتكاثر، البناءات نفسها التي تم من خلالها تعبئتها؟

علينا أن نعتبر ليس فقط أن وجوه الالتباس وعدم التماسك داخل وبين الممارسات الجنسية الغيرية (heterosexual) والجنسية المثلية (homosexual) والجنسية الثنائية (bisexual) قد تم إلغاؤها وإعادة توزيعها داخل الإطار المشيأ للثنائية الفاصلة وغير المتناظرة للمذكر/والمؤنث، بل أيضًا أن هذه التشكلات الثقافية للجندر هي تعمل بمثابة مواقع للتدخل والاستعراض والإزاحة لهذه التشيؤات. وبعبارة أخرى، إن "وحدة" الجندر هي مفعول ناجم عن الممارسة النظامية التي تسعى إلى أن تجعل هوية الجندر موحدة الشكل عبر الجنسانية الغيرية الإجبارية. وإن قوة هذه الممارسة هي، عبر جهاز إنتاج إقصائي، أن تقلص المعاني النسبية لـ"الجنسانية الغيرية" و"الجنسانية المثلية" و"الجنسانية المزدوجة" كما تقلص أيضًا المواقع التخريبية لتقاربها وإعادة تحديد دلالتها. إن كون أنظمة السلطة الخاصة بالجنسانية الغيرية والمركزية القضيبية تسعى لأن تزداد نفوذًا عبر تكرار مستمر لمنطقها وميتافيزيقاها وأنطولوجياتها التي تم تطبيعها، هو أمر لا يقتضي أن التكرار نفسه يجب أن يتوقف - كأن ذلك ممكن. وإذا كان التكرار محكومًا عليه بالاستمرار بوصفه آلية إعادة الإنتاج الثقافي للهويات، فإن السؤال الحاسم الذي سوف يثور هو: أي نوع من التكرار التخريبي بإمكانه أن يضع الممارسة النظامية للهوية ذاتها موضع سؤال؟

إذا لم يكن من ملجأ إلى "شخص" أو "جنس" أو "جنسانية" من شأنها أن

=الأصل الذي تكون نسخة عنه، فإن الباستيش يجادل في إمكانية وجود "الأصل" أو، في حالة الجندر، هو يكشف عن "الأصل" بوصفه جهدًا فاشلًا من أجل "نسخ" مثل أعلى استيهامي لا يمكن أن يتم استنساخه من دون أن نفشل في ذلك. يُنظر:
Fredric Jameson, "Postmodernism and Consumer Society," in: Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983).

تفلت من قالب السلطة وعلاقات الخطاب التي هي بالفعل ما ينتج معقولية هذه المفاهيم بالنسبة إلينا وينظمها، فما الذي يشكل إمكانية القلب الفعلي أو التخريب أو الإزاحة داخل مفرداتٍ هوية مبنية؟ أي إمكانيات توجد **بفضل** الطابع المبني للجنس والجندر؟ إذا صح أن فوكو هو ملتبس في ما يتعلق بالطابع الدقيق لـ"ممارسات النظامية" التي تنتج مقولة "الجنس"، وأن فيتيغ تبدو وكأنها تفوض مسؤولية البناء برمتها إلى التناسل الجنسي ووسيلته، الجنسانية الغيرية الإجبارية، فإن خطابات أخرى هي على العكس من ذلك تتقارب من أجل أن تنتج هذه القصة التصنيفية (categorial fiction)[73] لأسباب لا هي واضحة دائمًا ولا هي متسقة الواحد مع الآخر. إن علاقات السلطة التي انغرست في العلوم البيولوجية ليس من السهل التخفيف منها، والتحالف الطبي والقانوني الذي نشأ في أوروبا القرن التاسع عشر هو قد ولد قصصًا تصنيفية لم يكن من الممكن استباقها. إن التعقد نفسه في خريطة الخطاب التي تبني الجندر إنما يبدو أنه يحمل وعدًا بحصول تقارب غير مقصود لكنه مثمر بين هذه البنى الخطابية والتنظيمية. وإذا كانت القصص التنظيمية للجنس والجندر هي نفسها مواقع معنى متنازع عليها من جهات متعددة، فإن تعدد بنائها نفسه يحمل إمكانية تعطيل تمركزها القائم على معنى واحد.

من الواضح أن هذا المشروع لا يقترح أن يصمم حسب الاصطلاح الفلسفي التقليدي ضربًا من **أنطولوجيا** الجندر من خلالها يتم إيضاح معنى **أن تكون** امرأة أو رجلًا حسب مصطلحات الفينومينولوجيا. إن الفرضية هنا هي أن "كينونة" الجندر هي **مفعول** (effect)، موضوع لبحث جنيالوجي من شأنه أن يرسم خريطة المؤشرات السياسية لبنائه في نمط الأنطولوجيا. إن الادعاء بأن الجندر مبني لا يعني القول بأنه وهمي أو اصطناعي، حيث تكون هذه المصطلحات مفهومة بوصفها توجد في نطاق ثنائية تقابل بين

(73) ثمة صعوبة في حسم معنى هذه العبارة: هل تحيل على "مقولة" (الجنس) أم على "فئة" من "الجنادر" أو الممارسات الجنسية. هل القصة "مقولية" (قصة من المقولات التأسيسية) أم هي افتراض "فئوي" أو تصنيفي (يحيل على فئات أو أصناف جندرية أو فئات جنسية)، أم هي في آخر المطاف "قصة قطعية" (categorical) أي إجبارية لا يمكن تغييرها. (المترجم)

"الواقعي" و"الأصيل" باعتبارهما متعارضين. ومن حيث هي جنيالوجيا في أنطولوجيا الجندر فإن هذا البحث يسعى إلى أن يفهم الإنتاج الخِطابي لمقبولية (plausibility)[74] تلك العلاقة الثنائية وأن يشير إلى أن بعض التشكلات الثقافية للجندر هي تأخذ مكان "الواقعي" وتوطد هيمنته عبر هذا التطبيع الذاتي الموفق وتزيد في حجمها.

وإذا كان ثمة من شيء صحيح في ادعاء بوفوار بأن الواحدة لا تولد امرأة بل هي بالحري **تصير** امرأة، فإن ما ينجم عنه هو أن **المرأة** نفسها هي مصطلح في سيرورة، هي صيرورة، مصطلح قيد البناء لا يمكن على وجه الصحة أن يُقال إنه ابتدأ أو انتهى. ومن حيث هي ممارسة خطابية مستمرة فهي مفتوحة أمام التدخل وإعادة الدلالة. وحتى عندما يبدو أن الجندر قد تجمد في الأشكال الأكثر تشيؤًا، فإن "التجمد" هو نفسه ممارسة ملحة وماكرة، مسنودة ومضبوطة بواسطة وسائل اجتماعية متنوعة. ليس ممكنًا أبدًا في نهاية الأمر، بالنسبة إلى بوفوار، أن تصير الواحدة امرأة، كما لو كان هناك **غاية** (telos) تحكم مسار المثاقفة والبناء. إن الجندر هو التشكيل الأسلوبي (stylization) المتكرر للجسد، مجموعة من الأفعال المتكررة داخل إطار متزمت جدًا، التي من شأنها أن تتجمد عبر الزمن في كونها تنتج مظهرَ جوهرٍ ما، مظهر نوع طبيعي من الكينونة. إن جنيالوجيا سياسية في أنطولوجيات الجندر، إذا ما نجحت، هي سوف تفكك المظهر الجوهراني للجندر في أفعاله المقومة له وتموقع وتفسر تلك الأفعال داخل الأطر الإجبارية التي وضعتها القوى المختلفة التي تسوس المظهر الاجتماعي للجندر. وأن نعرض الأفعال العرضية التي تخلق مظهر ضرورة طبيعية، وهي حركة أصبحت جزءًا من النقد الثقافي في الأقل منذ ماركس، هو مهمة هي الآن تأخذ العبء الإضافي لأن تكشف كيف أن فكرة الذات نفسها، التي هي معقولة فقط عبر مظهرها بوصفها ذاتًا مجندَرة، هي تقبل بإمكانيات قد تم منعها بالقوة بواسطة التشيؤات المختلفة للجندر الذي كان قد شكل أنطولوجياتها العرضية.

(74) استساغة، استحسان، إمكانية تصديق،... (المترجم)

سوف يبحث الفصل الموالي في بعض جوانب التفسير الذي يقدمه التحليل النفسي البنيوي عن الاختلاف الجنسي وبناء الجنسانية بالنظر إلى قدرتها على التشكيك في الأنظمة التنفيذية المشار إليها هنا في خطوطها العامة، كما أيضًا التشكيك في دورها في إعادة الإنتاج غير النقدي لتلك الأنظمة. إن أحادية معنى (univocity) الجندر والتماسك الداخلي للجندر والإطار الثنائي للجنس والجندر كليهما، هي أمور سوف يتم اعتبارها طوال الوقت بوصفها قصصًا تنظيمية تدعم وتطبع أنظمة السلطة المتشابهة التي يقوم عليها القمع الذكوري والجنسوي-الغيري. أما الفصل الأخير فسوف ينظر في فكرة "الجسد" نفسها، ليس بوصفه سطحًا جاهزًا ينتظر الدلالة، بل بوصفه مجموعة من الحدود، الفردية والاجتماعية، المدلولة والمحافظ عليها سياسيًا. ومن حيث إنه شيء لم يعد يمكن الاعتقاد فيه باعتباره "حقيقة" باطنية للطباع أو للهوية، فإن الجنس سوف يتم الكشف عنه بوصفه دلالة تؤدى (enacted)[75] بشكل إنجازي (وبالتالي هو لا "كينونة" له)، دلالة هي، متى تم تحريرها من باطنيتها المطبعة ومن سطحها، يمكن أن تولد (occasion) التكاثر الساخر واللعب التخريبي للمعاني المجندَرة. وهذا النص هو يستمر، إذًا، باعتباره مجهودًا للتفكير عبر إمكانية تخريب وإزاحة الأفكار المطبعة والمشيأة عن الجندر، التي تسند الهيمنة الذكورية والسلطة الجنسوية-الغيرية، من أجل إثارة مشكلة في الجندر (to make gender trouble)[76]، وذلك ليس عبر الاستراتيجيات التي تصور لنا ضربًا من الماوراء (a beyond) الطوباوي، بل عبر التعبئة والتشويش التخريبي، وعلى وجه الدقة عبر تكاثر تلك المقولات المشكلة التي تسعى إلى إبقاء الجندر في مكانه وتقديم نفسها (posturing) بمثابة الأوهام الأساسية للهوية.

(75) علينا أن نرى المجاز المسرحي وراء المصطلح: الجنس حدث يتم "تمثيله" أو هو دور تتم "تأديته" ومن ثم هو لا "كينونة" (أي لا "ماهية" جامدة) له. (المترجم)

(76) من أجل إحداث متاعب أو ورطة أو قلق أو إزعاج في الجندر. (المترجم)

الفصل الثاني

في التحريم والتحليل النفسي وإنتاج قالب الجنسانية الغيرية

إن الفكر المستقيم لا يزال يعتقد أن نكاح المحارم وليس الجنسانية المثلية هو الذي يمثل الممنوع الأكبر بالنسبة إليه. وهكذا، متى فكرنا فيها من زاوية التفكير المستقيم، فإن الجنسانية المثلية ليست شيئًا آخر سوى جنسانية غيرية.

مونيك فيتيغ، "الفكر المستقيم"



انجذبت النظرية النسوية أحيانًا إلى فكرة أصلٍ ما، زمنٍ ما قبل ما قد يود البعض تسميته "النظام الأبوي" (patriarchy) الذي من شأنه أن يوفر منظورًا خياليًا يتم انطلاقًا منه إثبات أن تاريخ اضطهاد النساء هو أمر عرضي وطارئ. وقد ثارت النقاشات حول ما إذا كانت الثقافات قبل الأبوية قد وُجدت يومًا ما، ما إذا كان من الممكن بيان أن النظام الأبوي له بداية، وبالتالي، يكون موضوعًا لنهاية ما. كان الدافع النقدي وراء هذه الأنواع من البحث يرمي على نحو مفهوم إلى بيان أن الحجة المضادة للنسوية في مصلحة النظام الأبوي الذي لا بد منه إنما كانت تمثل عملية تشيىء وتطبيع لظاهرة **تاريخية** وعرضية.

وعلى الرغم من أن العودة إلى حالة سابقة على النظام الأبوي كانت مقصودة من أجل عرض التشيؤ الذاتي للنظام الأبوي، فإن تلك الخطاطة السابقة على هذا النظام قد أثبتت أنها نوع مختلف من التشيؤ. وفي فترة أقرب إلينا، قدمت بعض النسويات نقدًا فكريًا لبعض البناءات المشيأة داخل النزعة النسوية نفسها. إن فكرة "النظام الأبوي" نفسها لم تخلُ من تهديد بالتحول إلى مفهوم ذي نزعة كونية (universalizing) من شأنه أن يبطل أو يقلص التمفصلات المتميزة لعدم تناظر الجندر في السياقات الثقافية المختلفة. ولأن النسوية كانت تسعى إلى أن تصبح في جملتها مرتبطة بالصراعات ضد الاضطهاد العنصري والقائم على نزعة استعمارية (colonialist)، فإنه قد أصبح من المهم على نحو متزايد مقاومة الاستراتيجيا الإبستيمولوجية المستعمِرة (colonizing) التي من شأنها إخضاع تشكلات السيطرة المختلفة تحت عنوان "فكرة النظام الأبوي العابرة للثقافات". وبذلك يتطلب تمفصلُ قانون النظام الأبوي، من حيث هو بنية قمعية وتنظيمية، إعادةَ نظر من زاوية هذا المنحى النقدي. إن اللجوء النسوي إلى ماضٍ خيالي يحتاج إلى أن يكون حذرًا حتى لا يروج لتشيؤ تجربة

النساء الملتبس سياسيًا، وذلك في مجرى فضحه ادعاءات التشيؤ الذاتي للسلطة الذكورية.

إن التبرير الذاتي لقانون قمعي أو إخضاعي يؤسس نفسه دومًا على قصة تحكي كيف كان الأمر **قبل** حدوث القانون، وكيف حدث أن ظهر القانون في شكله الحاضر والضروري[1]. ذلك أن صنع هذه الأصول يتعهد بوصف وضع للأشياء (state of affairs)[2] قبل القانون يتبع سردية ضرورية وعلى خط واحد تبلغ أوجها في تشكل القانون ومن ثم تبرره. وبذلك فإن قصة الأصول الأولى هي حيلة استراتيجية داخل سردية، من جهة ما تقول تفسيرًا واحدًا وسلطويًا حول ماض لا يمكن استرداده، هي تجعل تشكل القانون يبدو وكأنه حتمية تاريخية.

وقد وجدت بعض النسويات في الماضي السابق على القوانين (prejuridical) آثارًا عن مستقبل طوباوي، ومصدرًا محتملًا للتخريب أو البعث الذي يعد بأن يقود إلى تدمير القانون وإقامة نظام جديد. ولكن إذا كان "القبل"

---

(1) في أثناء الفصل الدراسي الذي كتبت فيه هذا الفصل من الكتاب، كنت أدرس قصة كافكا **في مستوطنة العقاب** (*In the Penal Colony*)، التي تصف أداة تعذيب تقدم لنا قياسًا مفيدًا بالنسبة إلى حقل السلطة المعاصر عمومًا والسلطة الذكورية خصوصًا، حيث إن السرد يتعثر بشكل متكرر في محاولاته رواية القصة التي من شأنها أن تكرس تلك الأداة بوصفها جزءًا حيويًا من تراث ما. فالأصول لا يمكن استعادتها، والخريطة التي ربما يمكن أن تقود إلى الأصول قد صارت غير قابلة للقراءة بمرور الزمن. وأولئك الذين يمكننا أن نفسرها لهم لا يتكلمون اللغة نفسها وليس لهم من سبيل إلى اللجوء إلى الترجمة. طبعًا، إن الآلة نفسها لا يمكن تخيلها بشكل كامل؛ كما أن أجزاءها لا تتلاءم مع بعضها بعضًا ضمن كل قابلٍ للتصور، حيث إن القارئ مجبور على تخيل حالة تشظيها من دون لجوء إلى مفهوم مثالي عن الكمال. وهذا يبدو أنه مسرحة (enactment) أدبية لتصور فوكو بأن "السلطة" قد أصبحت منتشرة على نحو حيث إنها لم تعد موجودة بوصفها كلية (Totality) نسقية. وإن دريدا قد أتى على مساءلة السلطة الإشكالية لهذا النوع من القانون في سياق أقصوصة كافكا **أمام القانون**. في:
Derrida, "Before the Law," in: Alan Udoff (ed.), *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings* (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

ها هنا هو قد أبرز أن هذا القمع هو في جذوره غير قابل للتبرير أبدًا، وذلك عبر تلخيص سردي لزمن يقع ما قبل القانون. وعلى نحو ذي دلالة، فإنه يظل هكذا من المستحيل أن نصوغ نقدًا لذلك القانون عبر اللجوء إلى زمن يقع قبل القانون.

(2) مصطلح من نحت فتغنشتاين. (المترجم)

الخيالي قد تم تصويره على نحو لا مرد له بالرجوع إلى سردية سابقة على التاريخ تُستخدَم من أجل شرعنة الحالة الحاضرة للقانون، أو، بدلًا من ذلك، شرعنة المستقبل الخيالي ما وراء القانون، فإن هذا "القبل" هو دومًا ملطخ بافتراءات التبرير الذاتي لمصالح الحاضر والمستقبل، أكانت نسوية أم مضادة للنسوية. إن التسليم بفرضية "القبل" داخل النظرية النسوية إنما يصبح أمرًا مشكلًا سياسيًا عندما يجبر المستقبلَ على التجسيد المادي لفكرة مؤمثلة عن الماضي أو عندما يساند، حتى بشكل غير مقصود، تشييءَ دائرة العنصر الأنثوي الأصيل السابقة على الثقافة. هذا اللجوء إلى أنوثة أصلية أو خالصة هو مثال أعلى نوستالجي (nostalgic) وضيق الأفق يرفض المطالبة المعاصرة بصياغة تفسير للجندر باعتباره بناءً ثقافيًا مركبًا. وهذا المثل الأعلى ينزع ليس فقط إلى خدمة أهداف محافظة ثقافيًا، بل إلى خلق ممارسة إقصائية في صلب النزعة النسوية، مما عجل على وجه الدقة هذا النوع من التشظي الذي يدعي ذلك المثال الأعلى أنه قضى عليه.

ها هنا، على طول الخط الذي تعبره تأملات إنغلز والنسوية الاشتراكية وتلك المواقف النسوية التي تجد جذورها في الأنثروبولوجيا البنيوية، انبجست جهود عدة لتحديد لحظات أو بنى داخل التاريخ أو الثقافة يمكن اعتبارها هي التي أسست هرمية الجندر (gender hierarchy)[3]. إن عزل هكذا بنى أو فترات رئيسية هو قد جرى من أجل نقض تلك النظريات الرجعية التي من شأنها تطبيع أو كوننة (universalize) إخضاع النساء. ومن حيث هي جهود ذات دلالة من أجل تحقيق إزاحة نقدية للحركات (gestures) المكونة للقمع، فإن هذه النظريات تشكل جزءًا من الحقل النظري المعاصر حيث يجري احتجاج آخر على القمع. ومع ذلك، فإن ثمة حاجة إلى مواصلة السؤال حول ما إذا كانت هذه المواقف النقدية القوية ضد هرمية الجندر هي لا تستعمل خرافات مفترضة سلفًا هي تحتوي على مُثل عليا معيارية إشكالية.

لقد تم تملك الأنثروبولوجيا البنيوية التي وضعها ليفي ستروس، بما في

(3) تراتبية الجندر. (المترجم)

ذلك التمييز الإشكالي طبيعة/ ثقافة، من طرف بعض المنظرات النسويات وذلك من أجل تدعيم التمييز جنس/ جندر وتوضيحه: نعني الموقف القائل بأن ثمة أنثى طبيعية أو بيولوجية هي قد تحولت لاحقًا إلى "امرأة" خاضعة اجتماعيًا، مع النتيجة الحاصلة بأن "الجنس" هو بالنسبة إلى الطبيعة أو "النيء" في منزلة الجندر بالنسبة إلى الثقافة أو "المطبوخ". وإذا كان إطار ليفي ستروس صحيحًا، فإنه سوف يكون من الممكن رسم تحول الجنس إلى جندر من خلال تحديد موقع هذه الآلية المستقرة للثقافات، وقواعد تبادل القرابة، التي تحدث هذا التحول بطرق منتظمة إلى حد ما. وفي هكذا رؤية، فإن "الجنس" يوجد قبل القانون في معنى أنه غير متعين ثقافيًا أو سياسيًا، من جهة كونه يوفر "المادة النيئة" للثقافة، إن جاز التعبير، وأنه لا يبدأ في الدلالة إلا عبر وبعد خضوعه إلى قواعد القرابة.

إن مفهوم الجنس نفسه - بوصفه - مادة، والجنس - بوصفه - أداة - للدلالة - الثقافية، إنما هو، مع ذلك، تكوين خطابي هو يعمل باعتباره أساسًا مطبعًا بالنسبة إلى التمييز طبيعة/ ثقافة واستراتيجيات الهيمنة التي تشد ذلك التمييز. ومن شأن العلاقة الثنائية بين الثقافة والطبيعة أن ترعى رابطة تراتبية في ظلها "تفرض" الثقافة دونما قيد أو شرط معنًى ما على الطبيعة، وبالتالي، هي تجعل منها "آخر" (an "Other") ينبغي تملكه من أجل استعمالاتها الخاصة التي لا حد لها، والمحافظة على مثالية الدال وبنية الدلالة حسب نموذج الهيمنة.

وقد ذهب أنثروبولوجيون، مثل مارلين ستراثيرن (Marilyn Strathern) وكارول ماك كورماك (Carol MacCormack)، إلى أن الخطاب طبيعة/ ثقافة هو يصور الطبيعة بوصفها أنثى، في حاجة إلى الإخضاع من طرف ثقافة هي مصورة بشكل لا يتغير على أنها ذكر، فعال (active)، ومجرد[4]. وكما في الجدل الوجودي لكراهية النساء، هناك هيئة أخرى أيضًا حيث يكون العقل والذهن مرتبطين بالذكورة والفاعلية (agency)، في حين أن الجسد والطبيعة هما منظور

(4) يُنظر:
Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender* (New York: Cambridge University Press, 1980).

إليهما على أنهما الواقعة الخرساء للمؤنث، الذي ينتظر الدلالة من ذات مذكرة مقابلة له. وكما في هذا الجدل الكاره للنساء، فإن المادية والمعنى هما مفردتان حصريتان بشكل متبادل. وإن السياسات الجنسية التي تبني وتحفظ هذا التمييز هي بالفعل معتم عليها بواسطة الإنتاج الخطابي لطبيعة ما، وفي الواقع، لجنس طبيعي يقدم نفسه بوصفه الأساس غير المسؤول عنه للثقافة. ولقد أقام نقاد البنيوية، مثل كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)، الحجة على أن إطارها المُكوْنِن (universalizing)[(5)] هو يحذف تعدد التشكلات الثقافية للـ "طبيعة". وإن المحلل الذي يفترض أن الطبيعة شيء مفرد وسابق على الخطاب لا يستطيع أن يسأل، ما هو الشيء المؤهل لأن يوصف بأنه "طبيعة" في نطاق سياق ثقافي معين، ولأي غرض؟ هل الثنائية (dualism) أمر ضروري بعامة؟ كيف تم بناء الثنائيات جنس/ جندر وطبيعة/ ثقافة، وتم تطبيعهما أحدهما في الآخر وعبره؟ في خدمة أي تراتبيات جندرية كانت هذه الثنائيات، وأي علاقات إخضاع هي قد شيأت؟ إذا كانت تسمية الجنس نفسها سياسية، فإن "الجنس"، هذه التسمية التي يُفترَض أنها الأكثر درجة في ما هو نيء، هي تثبت أنها هي دومًا ما هو "مطبوخ" بعدُ، وإذا بالتمييزات المركزية للأنثروبولوجيا البنيوية قد أخذت على ما يظهر في الانهيار[(6)].

يبدو أن الجهد المبذول من أجل تحديد موقع طبيعة مجنوسة (sexed) قبل القانون هو متجذر على نحو مفهوم في المشروع الأعمق أساسًا الرامي إلى التمكن من التفكير في أن القانون الأبوي لا هو حقيقي ولا هو محدد لكل شيء على نحو كوني. وفي الواقع، إذا كان الجندر المبني هو كل ما يوجد، فإنه يبدو إذن أنه لا يوجد أي "خارج" ("outside")، ولا أي مرساة معرفية في "قبل" سابق على الثقافة، قد يمكن أن يصلح بوصفه نقطة انطلاق معرفية بديلة من أجل تقويم نقدي لعلاقات الجندر الموجودة. إن تحديد موقع الآلية التي من خلالها

---

(5) ذو النزعة الكونية. (المترجم)

(6) من أجل مناقشة أوسع نطاقًا لهذه الأنواع من القضايا، يُنظر:
Donna Haraway, "Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word," in: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1990).

تم تحويل الجنس إلى جندر هو مقصود ليس فقط من أجل إثبات الطابع المبني (constructedness) للجندر، ومنزلته غير الطبيعية وغير الضرورية، بل أيضًا من أجل بيان الكونية الثقافية للقمع في مفردات خالية من النزعة البيولوجية. كيف تمت صياغة هذه "الآلية"؟ هل يمكن العثور عليها أو مجرد تخيلها؟ هل أن تعيين كونيتها المزعومة هو أقل تشيؤًا من الموقف الذي يؤسس القمع الكوني على البيولوجيا؟

إنه فقط عندما تستلزم آليةُ بناء الجندر **عرضية** هذا البناء تثبت "البنائية" (constructedness) في حد ذاتها أنها مفيدة للمشروع السياسي من أجل توسيع نطاق التشكلات الممكنة للجندر. ولكن إذا كانت حياة الجسد ما وراء القانون أو استعادة الجسد ما قبل القانون هي ما ينبثق بوصفه الهدف المعياري للنظرية النسوية، فإن هكذا معيار هو بالفعل يأخذ مركز اهتمام النظرية النسوية بعيدًا عن المفردات الملموسة للصراع الثقافي المعاصر. وفي الواقع، فإن الأقسام التالية عن التحليل النفسي والبنيوية ومنزلة التحريمات المؤسسة للجندر وسلطتها سوف تركز بالضبط على فكرة القانون هذه: ما هي منزلتها الأنطولوجية – هل هي قانونية، قمعية، أو اختزالية في كيفية اشتغالها، أم هي لابد أن تخلق من دون قصد إمكانية إزاحتها الثقافية الخاصة؟ إلى أي مدى يمكن القول إن التعبير (articulation) عن جسد ما قبل وجود التعبير هو يتناقض إنجازيًا مع نفسه ويولد بدائل كي تأخذ مكانه؟

١. التبادل النقدي في البنيوية

يميل الخطاب البنيوي إلى الإحالة على القانون في المفرد، في توافق مع ادعاء ليفي ستروس بأنه توجد بنية كونية لتنظيم التبادل الذي يميز كل منظومات القرابة. وحسب **البنى الأولية للقرابة** فإن موضوع التبادل، الذي يعزز علاقات القرابة ويمايزها في آن، إنما هو **النساء**، الممنوحات بوصفهن هدايا من عشيرة أبوية إلى أخرى عبر مؤسسة الزواج[7]. وتشكل العروس والهدية وموضوع

(7) تناولت غايل روبن (Gayle Rubin) هذا المسار بشكل مطول في: =

التبادل "علامة وقيمة" من شأنها أن تفتح قناة للتبادل الذي هو ليس فقط يخدم الغرض **الوظيفي** لتسهيل التجارة بل هو ينجز الهدف **الرمزي** أو **الشعائري** لتدعيم الأواصر الداخلية، والهوية الجماعية، لكل عشيرة تتمايز عبر هذا الفعل[8]. وبعبارة أخرى، إن العروس تعمل بوصفها مصطلحًا علائقيًا بين مجموعات من الرجال؛ هي ليس **لها** (have) هوية، ولا هي تُبادل هوية مقابل أخرى. هي **تعكس** هوية ذكورة وعلى وجه التحديد عبر كونها موقع غيابها. إن أعضاء العشيرة، وهم دومًا ذكور، يستحضرون امتياز الهوية عبر الزواج، وهو فعل متكرر للتمايز الرمزي. فمن شأن الزواج من خارج القبيلة (Exogamy) أن يميز وأن يربط عن طريق اسم الأب (patronymically) قرابات مخصوصة بين الرجال. إن سلالة الأب (Patrilineality) هي مضمونة عبر الطرد الشعائري للنساء، وعلى نحو متبادل، عبر التوريد الشعائري للنساء. ومن حيث هن زوجات، فإن النساء هن ليس فقط يضمنّ إعادة إنتاج **الاسم** (الغرض الوظيفي)، بل هن يحققن اتصالًا رمزيًا بين عشائر الرجال. ومن حيث هن موقع لتبادل الأنساب (patronymic)، فإن النساء يكنّ ولا يكنّ العلامة على النسب، هن المقصيات من الدال، من النسب نفسه الذي يحمله. إن المرأة في الزواج هي لا توصف باعتبارها هوية، بل فقط باعتبارها مصطلحًا علائقيًا هو في نفس الوقت يميز ويربط العشائر المتعددة بهوية سلالية مشتركة ولكن متمايزة من الداخل.

تلجأ النسقية البنيوية للتفسير الذي أعطاه ليفي ستروس عن علاقات القرابة إلى منطق كوني يظهر أنه هو الذي يهيكل العلاقات الإنسانية. وعلى الرغم من أن ليفي ستروس يذكر في **المدارات الحزينة** أنه ترك الفلسفة لأن الأنثروبولوجيا تمنح تحليل الحياة البشرية نسيجًا ثقافيًا أكثر عينية، فإنه مع ذلك قد ماثل هذا

Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," in: Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975),

وإن مقالتها سوف تصبح لاحقًا نقطة مركزية في هذا الفصل. هي تستعمل مفهوم العروس بوصفها هبة (bride-as-gift)، التي اقتبستها من كتاب مارسيل موس **مقالة في الهبة**، من أجل أن تبين كيف أن النساء، من حيث هن موضوعات للتبادل، يعززن الرابطة الاجتماعية بين الرجال ويحددنها.

(8) يُنظر:

Claude Lévi-Strauss, "The Principles of Kinship," in: *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969), p. 496.

النسيج الثقافي مع بنية منطقية شمولية هي بالفعل تعيد تحليله إلى البنى الفلسفية المنزوعة السياق التي كان يزعم أنه تخلى عنها. وعلى الرغم من أن عددًا من الأسئلة يمكن أن تُطرَح حول افتراضات الكونية في عمل ليفي ستروس (كما في كتاب الأنثروبولوجي كليفورد غيرتز **المعرفة المحلية**)، فإن الأسئلة هنا تهم مكانة الافتراضات الهووية (identitarian) في هذا المنطق الكوني وعلاقة المنطق الهووي بالمنزلة الدونية للنساء داخل الواقع الثقافي الذي يصفه هذا المنطق. إذا كانت الطبيعة الرمزية للتبادل هي أيضًا طابعها الإنساني على نحو كوني، وإذا كانت البنية الكونية توزع "الهوية" على الأشخاص الذكور وتوزع "سلبًا" أو "نقصًا" دونيًا وعلائقيًا على النساء، فإن هذا المنطق يجب أن يكون أيضًا مطعونًا فيه من طرف موقف أو مجموعة من المواقف التي تم إقصاؤها من مفرداته نفسها. ما الذي يمكن أن يكون عليه منطقٌ قرابة بديل؟ وإلى أي مدى من شأن المنظومات المنطقية الهووية أن تستوجب دومًا بناءً هويات مستحيلة اجتماعيًا من أجل احتلال علاقة غير مسماة، ومقصية، ولكن مفترَضة سلفًا، هي بالتالي معتم عليها من طرف المنطق نفسه؟ وإنه هنا إنما يصبح واضحًا الدافعُ الذي حرك إيريغاري إلى رسم معالم (marking off) الاقتصاد المركزي-القضيبي، كما أيضًا الحافز ما بعد البنيوي الكبير داخل الحركة النسوية التي تسائل حول ما إذا كان النقد الفعلي للمركزية القضيبية يتطلب إزاحة ما للنظام الرمزي (the Symbolic) كما عرفه ليفي ستروس.

إن **شمولية** (totality) اللغة **وانغلاقها** هما كلاهما مفترَضان ومتنازَع عليهما في البنيوية. وعلى الرغم من أن ليفي ستروس يفهم علاقة الدال والمدلول على أنها اعتباطية، فإنه يضع هذه العلاقة الاعتباطية داخل منظومة لسانية هي كاملة بالضرورة. كل المصطلحات الألسنية تفترض كلًا لسانيًا من البنى، تكون تماميته (entirety) مفترَضة ومستدعاة بشكل ضمني بالنسبة إلى كل واحدة من المفردات حتى تحمل المعنى. هذه الرؤية شبه اللايبنتزية، حيث تنتصب اللغة بوصفها كلًّا نسقيًا، هي بالفعل تلغي لحظة الاختلاف بين الدال والمدلول، رابطة وموحدة للحظة الاعتباطية هذه داخل حقل جامع على نحو شمولي (totalizing). إن القطيعة ما بعد البنيوية مع سوسور ومع البنى الهووية للتبادل

التي نعثر عليها لدى ليفي ستروس هي تدحض ادعاءات الكلية والكونية وفرضية التعارضات البنيوية الثنائية التي تعمل ضمنيًا للقضاء على الالتباس المستمر والانفتاح في الدلالة اللسانية والثقافية[9]. والنتيجة الحاصلة هي أن التباعد بين الدال والمدلول إنما يصبح بمثابة **الاختلاف المرجِئ** (*différance*)[10] النافذ وغير المحدود للغة، جاعلًا من كل مرجعية إزاحة من المحتمل أنها بلا حدود.

وبالنسبة إلى ليفي ستروس فإن الهوية الثقافية المذكرة هي قد أُسست عبر عملية تمييز علنية بين عشائر سلالية، حيث يكون "الاختلاف" في هذه العلاقة من نوع هيغلي- نعني، من نوع هو في الوقت نفسه يميز ويربط. لكن "الاختلاف" المؤسس بين الرجال والنساء اللاتي تحدثن التمايز بين الرجال، هو يبطل الجدلية بأسرها. وبعبارات أخرى، إن اللحظة التمييزية للتبادل الاجتماعي تبدو وكأنها رابطة اجتماعية بين الرجال، وحدة هيغلية بين أطراف ذكور يتم في الوقت نفسه تخصيصهم وتفريدهم (individualized)[11]. وعلى مستوى مجرد، هذه هوية في الاختلاف، بما أن العشيرتين كلتيهما تحتفظان بهوية متجانسة: تُنسب إلى الذكر، والأب الأول، والنسب الأبوي. ومن جهة ما يحملون أسماء مختلفة، هم يخصصون (particularize) أنفسهم داخل هذه الهوية الثقافية الذكورية الحاوية للكل. ولكن ما هي العلاقة التي تنصب النساء بوصفهن موضوع التبادل، مرتديات أولًا هذا النسب ثم النسب الآخر؟ أي نوع من الآلية المميزة من شأنها أن توزع وظائف الجندر بهذه الطريقة؟

---

(9) يُنظر:

Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play," in: Richard Macksey & Eugene Donato (eds.), *The Structuralist Controversy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964); Jacques Derrida, "Linguistics and Grammatology," in: *Of Grammatology*, Gayatri Chakravorty Spivak (trans.) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974); Jacques Derrida, "Différance," in: *Margins of Philosophy*, Alan Bass (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

(10) مصطلح دريدا الشهير، والذي لا تزال ترجمته عسيرة. (المترجم)

(11) يُنظر:

Lévi-Strauss, *The Elementary Structures*, p. 480;

"إن التبادل - وبالتالي قاعدة التزاوج الخارجي (exogamy) [الزواج من خارج القبيلة (المترجم)] التي تعبر عنه - له في ذاته قيمة اجتماعية. هو يمنح الوسائل من أجل ربط الرجال في ما بينهم".

أي نوع مميز من **الاختلاف المرجئ** هو مفترَض ومقصي بواسطة السلب الصريح، القائم على التوسط الذكوري، الذي يطرحه الاقتصاد الهيغلي لليفي ستروس؟ وكما تحتج إريغاري، هذا الاقتصاد المركزي-القضيبي هو يتوقف في جوهره على اقتصاد **الاختلاف المرجئ** الذي لا يكون جليًا أبدًا، لكنه في الوقت نفسه مفترَض ومتبرأ منه. وفي واقع الأمر، فإن العلاقات بين عشائر السلالة هي قائمة على رغبة اجتماعية مثلية (homosocial)[12] (وهو ما سمته إريغاري في ضرب من اللعب [اللاتيني] بالكلمات "hommo-sexuality")[13]، جنسانية مقموعة، وبالتالي، مذمومة، علاقة بين الرجال هي، في نهاية الأمر، حول الروابط بين الرجال، ولكن التي تحدث عبر التبادل والتوزيع المتغاير جنسيًا (heterosexual) للنساء[14].

في مقطع يرشح منه اللاوعي الشبقي-المثلي (homoerotic) للاقتصاد المركزي-القضيبي، ذكر ليفي ستروس الرابط بين السفاح المحرم وتوطيد الروابط الشبقية المثلية، قائلًا:

---

(12) مصطلح سوسيولوجي يصف العلاقات المتكررة والمنتظمة بين أعضاء من الجنس نفسه، وخاصة بين الرجال، لكنها ليست من طبيعة جنسية، من قبيل الصداقة والإرشاد و"الأخوة"... يُراجع:
Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia University Press, 1985).

(المترجم)

(13) Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Gillian C. Gill (trans.) (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 101-103.

[hommo-sexuality، في معنى "جنسانية-رجالية" مستغلة الجناس بين "homo" من الجذر اليوناني "*homós*" (المثل، المماثل) و"hommo" (الرجل) من الجذر اللاتيني "homo" (الإنسان، ثم الذكر من النوع البشري). (المترجم)].

(14) يمكن أن نأخذ في الاعتبار التحليل الأدبي الذي قامت به إيف سيدويك ضمن كتابها:
Sedgwick, *Between Men*,

وذلك في ضوء الوصف الذي قدمه ليفي ستروس عن البنى التبادلية (reciprocity) داخل القرابة. إن سيدويك هي بالفعل تجادل بأن المجاملات التي تتملق النساء في الشعر الرومانسي هي في الآن نفسه تحريف (deflection) للرغبة الاجتماعية-المثلية (homosocial) للذكور وصياغة لها. إن النساء هن "موضوعات تبادل" شعرية في معنى أنهن وسائط لعلاقة الرغبة غير المعترف بها بين الرجال بوصفها الموضوع الصريح والظاهري للخطاب.

"إن المقايضة (exchange) – وبالتالي قاعدة الزواج من الأباعد – هي ليست فقط تلك التي تتعلق بالبضائع المتقايضة. إن المقايضة – وبالتالي قاعدة الزواج من الأباعد التي تعبر عنه – إنما لها في ذاتها قيمة اجتماعية. هي تمنح وسائل ربط الرجال في ما بينهم".

إن المحرم هو الذي يولد الجنسانية الغيرية لزواج الأباعد، والتي يفهمها ليفي ستروس على أنها التحقيق الاصطناعي لجنسانية غيرية لا يتم فيها سفاح المحارم، منتزعة بواسطة التحريم من جنسانية أخرى طبيعية ومتعتة أكثر منها (وهي فرضية يتقاسمها مع فرويد في **ثلاث مقالات في نظرية الجنسانية**).

إن علاقة التبادل (reciprocity) المقررة بين الرجال هي، مع ذلك، شرطُ علاقة عدم التبادل الجذري بين الرجال والنساء، وإذا جاز القول، هي شرط علاقة اللاعلاقة (nonrelation) بين النساء. وإن ادعاء ليفي ستروس المشهور بأن "انبثاق الفكر الرمزي يجب أن يكون قد استلزم أن النساء، مثل الألفاظ، ينبغي أن يكُنَّ أشياء تتم مقايضتها"، هو ادعاء يوحي بضرورة استقرأها ليفي ستروس نفسه من البنى الكونية المزعومة للثقافة ومن الموقع الاسترجاعي لملاحظ شفاف. لكن عبارة "يجب أن يكون" هي لا تظهر كأنها استدلال إلا من أجل أن تعمل بوصفها فعلًا إنجازيًا (a performative)؛ وبما أن اللحظة التي انبثق فيها النظام الرمزي (the symbolic) لم يكن من الممكن أن تكون لحظة شهدها ليفي ستروس، فهو يقدم تخمينًا عن تاريخ ضروري: فإذا بالخبر قد أصبح بذلك إيعازًا ملزمًا. إن تحليله قد دفع إريغاري إلى التفكر في ماذا يكون قد وقع لو أن "البضائع تجمعت معًا" وكشفت عن فاعلية غير متوقعة لاقتصاد جنسي بديل. وإن كتابها الحديث العهد، **أجناس وقرابات** (*Sexes et parentés*)[15]، إنما يقدم تفسيرًا نقديًا حول كيف أن هذا البناء للمقايضة المتبادلة (reciprocal exchange) بين الرجال يفترض سلفًا ضربًا من عدم التبادل بين الأجناس غير قابل للإفصاح

(15) Luce Irigaray, *Sexes et parentés* (Paris: Éditions de Minuit, 1987),

وصدرت ترجمة إنكليزية لهذا الكتاب:

Luce Irigaray, *Sexes and Genealogies*, Gillian C. Gill (trans.) (New York: Columbia University Press, 1993).

عنه في نطاق هذا الاقتصاد، كما يفترض عدم إمكان تسمية الأنثى (the female) والأنثوي (the feminine) والجنسانية السحاقية (lesbian sexuality).

إذا كان هناك ميدان جنسي **مقصي** من النظام الرمزي ويمكنه بالقوة أن يفضح المجال الرمزي باعتبار أن امتداده هو أقرب إلى الهيمنة منه إلى الكل الجامع، فإنه ينبغي أن يكون عندئذ من الممكن أن نحدد موقع هذا الميدان المقصي إما داخل ذلك الاقتصاد أو خارجه وأن نرسم استراتيجيا تدخله بالنظر إلى وضعه. إن إعادة القراءة التالية للقانون البنيوي والسردية التي تفسر إنتاج الاختلاف الجنسي داخل مفرداته الخاصة سوف تركز على ثبات هذا القانون وكونيته المزعومين، وسوف تسعى، عبر النقد الجنيالوجي، إلى الكشف عن قدرات هذا القانون على التوليدية (generativity)[16] غير المقصودة والمبطِلة لذاتها. هل أن "القانون الأصلي" (the Law) ينتج هذه المواقف بشكل أحادي أو على نحو لا يتغير؟ هل يمكنه أن ينتج تشكلات الجنسانية التي هي بالفعل تطعن في القانون نفسه، أو هل أن هذه الطعون استيهامية على نحو لا مناص منه؟ هل أن **توليدية** القانون يمكن أن تُخصص بوصفها متغيرة أو حتى تخريبية؟

إن القانون الذي يمنع سفاح المحارم هو مركز اقتصاد القرابة هذا الذي يمنع زواج الأقارب (endogamy). ويؤكد ليفي ستروس أن مركزية سفاح المحارم هي التي تؤسس صلة الربط الأهم بين الأنثروبولوجيا البنيوية والتحليل النفسي. وعلى الرغم من أن ليفي ستروس يعترف بأن كتاب فرويد **الطوطم والحرام** قد تم تكذيبه لأسباب تجريبية، فهو يعتبر أن حركة الإنكار هذه بمثابة دليل لا يخلو من مفارقة يدعم أطروحة فرويد. إن سفاح المحارم، بالنسبة إلى ليفي ستروس، ليس واقعة اجتماعية، بل هو فانتازيا أو تخيل (fantasy) ثقافي شائع. ومن حيث إنه يسلم بفرضية الذكورة المغايرة جنسيًا للذات الراغبة، فإن ليفي ستروس يوافق على أن "الرغبة في الأم أو الأخت، وقتل الأب وندم الإخوة هي بلا شك لا تتطابق مع أي واقعة أو

(16) القوة التوليدية. (المترجم)

مجموعة وقائع تحتل مكانة معينة في التاريخ. ولكن ربما هي تعبر رمزيًا عن حلم قديم ودائم"[17].

وفي خضم جهده نحو إثبات رؤية التحليل النفسي حول الفانتازيا اللاواعية عن سفاح المحارم، يحيل ليفي ستروس على "سحر هذا الحلم، وقدرته على قولبة أفكار الناس (men) وهم لا يشعرون... والأفعال المشار إليها لم تُقترَف قط، لأن الثقافة تعارض ذلك في كل زمان ومكان"[18]. هذا القول المذهل في واقع الأمر هو يمنحنا نظرة ثاقبة ليس فقط حول قدرات ليفي ستروس الظاهرة على الإنكار (denial) (أن أعمال سفاح المحارم "لم تُقترَف قط"!)، بل حول الصعوبة المركزية التي تمنعه من افتراض نجاعة هذا التحريم. إن كون التحريم موجودًا لا يشير بأي وجه إلى أنه يعمل. بالحري، إن وجوده يظهر وكأنه يوحي بأن الرغبات والأفعال، وفي الواقع، أن الممارسات الاجتماعية الشائعة المتعلقة بسفاح المحارم، هي متولدة (generated) على وجه التدقيق من الإثارة الشبقية (eroticization) لهذا المحرم. وإن كون هذه الرغبات في سفاح المحارم هي استيهامية هو أمر لا يستلزم بأي وجه أنها ليست أيضًا "وقائع اجتماعية". إن السؤال، بالأحرى، هو كيف أصبحت هكذا استيهامات منتجة، وفي الواقع، مؤسسة بوصفها نتيجة ناجمة عن تحريمها؟ بل أكثر من ذلك، كيف يكون من شأن القناعة الاجتماعية بأن التحريم هو شيء ناجع، والتي تبدو أعراضها من طريقة تعبير ليفي ستروس عنها، أن تتخلى عن (desavow) وبالتالي أن تفسح المجال أمام مكان اجتماعي حيث تكون ممارسات سفاح المحارم حرة في إعادة إنتاج نفسها من دون أي تحجير لها؟

وبالنسبة إلى ليفي ستروس، فإن حظر (the taboo) السفاح المغاير جنسيًا بين الابن والأم كما أيضًا ذلك التخيل لسفاح المحارم هما أمران قد تم تنصيبهما باعتبارهما حقائق كونية للثقافة. كيف تشكلت الجنسانية الغيرية

---

(17) من الواضح أن ليفي ستروس قد فوت فرصة سانحة لتحليل سفاح القربى بوصفه في الآن نفسه استيهامًا (fantasy) وممارسة اجتماعية، من جهة أن الاثنين لا يقصي أحدهما الأخر.

(18) Lévi-Strauss, *The Elementary Structures*, p. 491.

السفاحية (incestuous) بوصفها القالب الطبيعي المزعوم وقبل الاصطناعي للرغبة، وكيف تم إقرار الرغبة بوصفها امتيازًا ذكريًا ومغايرًا جنسيًا؟ إن تطبيع الأمرين كليهما نعني الجنسانية الغيرية والفاعلية الجنسية الذكورية هو محض بناءات خطابية لا تفسير لها في أي مكان لكنها مفترَضة في كل موضع داخل هذا الإطار البنيوي المؤسس.

ما تملكه لاكان من ليفي ستروس هو التركيز على التحريم ضد سفاح القربى وقاعدة الزواج من الأباعد في إعادة إنتاج الثقافة، حيث تكون الثقافة مفهومة أول الأمر بوصفها مجموعة من البنى والدلالات اللسانية. وحسب لاكان فإن القانون الأصلي (the Law) الذي يمنع الاتحاد السفاحي بين الولد والأم هو الذي استحدث بنى القرابة، وهي متوالية من الإزاحات الليبيدية عالية التنظيم التي تحدث من طريق اللغة. وعلى الرغم من أن بنى اللغة، المفهومة على المستوى الجمعي بوصفها مجال الرمزي (the Symbolic)، هي تحتفظ بسلامة أنطولوجية بصرف النظر عن مختلف الفاعلين المتكلمين الذين من خلالهم تعمل تلك البنى، فإن القانون الأصلي هو يتأكد ويتفرد بحسب كل مدخل طفولي إلى الثقافة. ولا ينبثق الكلام إلا في حالة عدم الإشباع، حيث يكون عدم الإشباع مفروضًا (instituted) عبر تحريم سفاح القربى؛ إن **المتعة** (*jouissance*)[19] الأصلية إنما يتم فقدانها عبر القمع الأولي الذي يؤسس الذات. وفي مكانها تنبثق العلامة التي يتم صدها عن الدال على نحو مماثل والتي تبحث في ما تدل عليه عن استعادة ما للذة التي لا يمكن استعادتها. ومن حيث هي مؤسسة عبر هذا التحريم فإن الذات لا تتكلم إلا من أجل إزاحة الرغبة نحو تعويضات على سبيل الكناية للذة لا يمكن استرجاعها. إن اللغة هي البقية الباقية والتحقق البديل للرغبة غير المشبعة، والإنتاج الثقافي المبرقش لتصعيد هو في الواقع لا يشبع أبدًا. إن كون هذه اللغة حتمًا تفشل في الدلالة (to signify) إنما هي نتيجة ضرورية للتحريم الذي يؤسس إمكان اللغة ويؤشر على بطلان إيماءاتها المرجعية.

---

(19) بالفرنسية في النص الإنكليزي: *Jouissance*. (المترجم)

II. لاكان، ريفيير، واستراتيجيات التنكر

أن نسأل عن "كينونة" الجندر و/ أو الجنس في مصطلحات لاكانية هو أن نتيه عن الغرض نفسه الذي ارتآته نظرية اللغة لدى لاكان. إن لاكان يجادل في الأسبقية المعطاة للأنطولوجيا في نطاق الميتافيزيقا الغربية ويؤكد ضرورة إخضاع السؤال "ما هي الكينونة/ ما الذي له كينونة؟" إلى السؤال الأولي "كيف تم تأسيس 'الكينونة' وتوزيعها عبر الممارسات الدلالية للاقتصاد الأبوي؟". إن التخصيص الأنطولوجي للكينونة والنفي وعلاقاتهما، هو مفهوم على أنه معين من طريق اللغة المهيكلة بواسطة القانون الأبوي وآلياته التمييزية. إن شيئًا ما لا يأخذ نعت "الكينونة" ويصبح مجندًا عبر هذه الإشارة الأنطولوجية إلا في نطاق بنية دلالية هي، مثل مجال الرمز، سابقة هي ذاتها عن الأنطولوجيا.

وهكذا لا يوجد بحث في الأنطولوجيا في حد ذاتها، ولا مدخل إلى الكينونة، من دون بحث أولي في "كينونة" القضيب، الدلالة المفوضة للقانون الذي يأخذ الاختلاف الجنسي بوصفه افتراضًا مسبقًا لمعقوليتها الخاصة. "أن تكون" (Being) القضيب و"أن تمتلك" (having) القضيب هما أمران يعنيان مواقف جنسية متباينة، أو لامواقف (مواقف مستحيلة في واقع الأمر) في نطاق اللغة. أن "تكون" القضيب هو أن تكون "الدال" في رغبة الآخر (the Other) **وأن تظهر** بوصفك هذا الدال. وبعبارة أخرى، هو أن تكون الموضوع، الآخر إزاء رغبة ذكورية (خاضعة للجنسانية الغيرية (heterosexualized))، ولكن أيضًا أن تتمثل أو تعكس هذه الرغبة. إن هذا آخر (an Other) هو الذي يشكل، ليس حدود الذكورة في نطاق آخرية (alterity) أنثوية، بل الموقع الذي يتم فيه نوع من الإعداد الذكوري للذات (a masculine self-elaboration). أما بالنسبة إلى النساء أن "تكون" القضيب فذلك يعني أن تعكس سلطة القضيب، أن تدل على هذه السلطة، أن "تجسد" القضيب، أن توفر الموقع الذي يلج داخله، وأن تدل على القضيب بأن "تكون" الآخر الخاص به، غيابه، نقصه، التأكيد الجدلي لهويته. ومن خلال الادعاء بأن الآخر الذي ينقصه القضيب هو الآخر الذي **كينونته** (*is*) القضيب، يوحي لاكان على نحو جلي بأن السلطة هي تُدار بواسطة هذا الموقف الأنثوي

لعدم الامتلاك (not-having)، أن الذات الذكرية التي "تمتلك" القضيب هي تفتقر إلى هذا الآخر كي يؤكد وبالتالي كي يكون القضيب في معناه "الموسع"[20].

يفترض هذا التخصيص الأنطولوجي أن مظاهر الكينونة أو مفعولها هو دومًا منتَج عبر البنى الدلالية. والنظام الرمزي هو الذي يخلق المعقولية الثقافية من طريق المواقف الحصرية المتبادلة إما "امتلاك" القضيب (موقف الرجال) أو "كينونة" القضيب (موقف النساء الذي لا يخلو من مفارقة). وإن التبعية المتبادلة بين هذه المواقف هي تستدعي البنية الهيغلية للتبادل الفاشل بين السيد والعبد، وعلى الخصوص، تبعية السيد غير المتوقعة نحو العبد من أجل تحقيق هويته الخاصة عبر الانعكاس[21]. لكن لاكان قد صب هذه الدراما في ميدان استيهامي. كل جهد من أجل تحقيق الهوية بالرجوع إلى الفصل الثنائي بين "الكينونة" و"الامتلاك" هو يؤول إلى "النقص" و"الفقد" المحتوم الذي يؤسس بناءهما الاستيهامي ويبرز عدم قابلية التقايس بين الرمزي والواقعي.

إذا كان النظام الرمزي مفهومًا بوصفه بنية دلالية كونية في كل ثقافة هي غير متحققة في النظام الواقعي في أي مكان، فإنه من المفيد أن نسأل: ما هو الشيء أو من هو الذي يدل على ماذا أو على من ضمن هذا الأمر الذي يُزعَم أنه عابر للثقافات؟ هذا السؤال هو مع ذلك مطروح في إطار يفترض ذاتًا بوصفها هي الدال، ويفترض موضوعًا بوصفه هو المدلول، وهو تقسيم إبستيمولوجي في الفلسفة سابق على الإزاحة ما بعد البنيوية للذات. والحال أن لاكان يضع هذه الخطاطة الدلالية موضع سؤال. هو يضع العلاقة بين الأجناس في مصطلحات ترفع النقاب عن "أنا" المتكلم بوصفها مفعولًا مذكرًا (masculinized) عن القمع، هي تقدم نفسها في هيئة ذات مستقلة ومؤسسة لنفسها، لكن تماسكها هو قد

(20) أن تكون القضيب يعني أن "تجسد" القضيب بوصفها المكان الذي يلج إليه، ولكن أيضًا أن تفيد الدلالة (to signify) على الوعد بعودة إلى **المتعة** قبل الفردية التي تميز العلاقة غير المتمايزة مع الأم.

(21) لقد خصصت فصلًا عن تملك لاكان لجدلية العبد والسيد لدى هيغل، عنوانه "لاكان: في عتامة الرغبة (Lacan: The Opacity of Desire)"، ضمن كتابي:
Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1987; Paperback Edition, 1999).

وُضع موضع سؤال من طرف المواقف الجنسية التي قامت بإقصائها في مسار تكون الهوية. وحسب لاكان فإن الذات لا تأتي إلى الكينونة - نعني، لا تبدأ في تقديم نفسها في هيئة الدال المؤسس لنفسه داخل اللغة - إلا شريطة حصول قمع أولي لتلك اللذات السفاحية السابقة على التفرد (pre-individuated)، المرتبطة بجسد الأم (المقموع الآن).

إن الذات الذكرية **تبدو** فقط وكأنها تخترع المعاني وبالتالي تدل. وإن استقلالها المؤسس ذاتيًا في الظاهر هو يحاول أن يحجب القمع الذي هو في الكرة نفسها أساسُه والإمكان الدائم لأن يكون بلا أساس. لكن مسار تشكل المعنى هذا يستوجب أن النساء يعكسن السلطة الذكرية وفي كل مكان يُطمئن تلك السلطة على الواقع بشأن استقلالها الوهمي. هذه المهمة من شأنها أن ترتبك، وهذا أقل ما يُقال، عندما تصبح المطالبة بأن على النساء أن يعكسن السلطة المستقلة للذات/الدالة الذكرية، أمرًا جوهريًا بالنسبة إلى بناء ذلك الاستقلال، وهكذا، تصبح بمثابة القاعدة لتبعية جذرية هي بالفعل تعيق الوظيفة التي تخدمها. ولكن فضلًا عن ذلك، هذه التبعية، على الرغم من أنه يتم جحدها، هي أيضًا **مطلوبة** من طرف الذات الذكرية، وذلك أن المرأة، من حيث هي علامة مطمئنة، إنما هي الجسد الأمومي الذي تمت إزاحته، الوعد الزائف ولكن المستمر من أجل استعادة المتعة السابقة على التفرد. وهكذا يظهر نزاع الذكورة على أنه على وجه التحديد مطالبة باعتراف كامل بالاستقلال الذي يعد على الرغم من ذلك بعودة إلى تلك اللذات التامة السابقة على القمع والفردية.

قيل عن النساء إن شأنهن أن "يكن" (to "be") القضيب في معنى أنهن يحتفظن بسلطة قادرة على عكس أو تمثيل "الواقع" الخاص بالهيئات التي تتخذها الذات الذكرية كي تؤسس نفسها، وهي سلطة، متى تم سحبها، سوف تحطم الأوهام الأساسية التي يقوم عليها موقف الذات الذكرية. ومن أجل أن "يكن" القضيب، العاكس أو الضامن لموقف يبدو أنه موقفٌ ذاتٌ ذكرية، فإنه يجب على النساء أن يصبحن، يجب أن "يكن" (في معنى "اتخاذ هيئة كما لو كن كذلك") على وجه التحديد ما لا يكونه الرجال، وإنما بما فيهن من نقص، هن يُنشئن الوظيفة

الجوهرية للرجال. وهكذا فإن "كينونة" القضيب هي على الدوام "كينونة من أجل" ذات ذكرية تسعى لأن تعيد تأكيد هويتها والزيادة فيها عبر الاعتراف بتلك "الكينونة من أجل". وبالمعنى القوي، إن لاكان يجادل في فكرة أن **الرجال** يدلون على معنى **النساء** أو أن **النساء** يَدلُلْنَ على معنى **الرجال**. إن التقسيم والمقايضة بين "كينونة" القضيب و"امتلاك" القضيب على هذا النحو هو أمر قد تم تنصيبه بواسطة النظام الرمزي، أي القانون الأبوي. وإن شطرًا من البُعد الكوميدي لهذا النموذج الفاشل عن التبادلية هو، بالطبع، أن كلا الموقفين الذكري والأنثوي هما مدلولان، من جهة أن الدال ينتمي إلى الرمزي الذي لا يمكن أبدًا أن **يُضطلَع** به إلا بشكل مجازي (token form) من طرف أي من الموقفين.

أن **تكون** (*to be*) القضيب هو أن تكون بمثابة المدلول بالنسبة إلى القانون الأبوي، أن تكون في الوقت نفسه موضوعه وأداته، وفي مصطلحات بنيوية، أن تكون "العلامة" على سلطته والوعد بها. وهكذا فمن حيث هن الموضوع المشكل والمدلول للمقايضة التي من طريقها يوسع القانون الأبوي من سلطته والنمط الذي يظهر من خلاله، إنما يُقال عن النساء إنهن يكن القضيب، أي، شعار تداوله المتواصل. لكن "كينونة" القضيب هذه هي بالضرورة لا تحقق الإشباع بقدر ما أن النساء لا يمكنهن أبدًا أن يعكسن القانون بشكل كامل؛ وبعض النسويات يذهبن إلى أن ذلك يستوجب تخلي النساء عن رغبتهن الخاصة (وهو تخل مضاعف، في الواقع، يقابل "الموجة المضاعفة" للقمع التي يدعي فرويد أنها تؤسس الأنوثة)[22]، وهي بمثابة انتزاع أو مصادرة (expropriation) لهذه الرغبة من حيث هي رغبة بألا تكون شيئًا آخر غير انعكاس، ضامن للضرورة المنتشرة للقضيب.

(22) لقد فهم فرويد أن اكتمال الأنوثة يتطلب موجة مضاعفة من القمع: أن على "البنت" ليس فقط أن تحول التعلق الليبيدي من الأم إلى الأب، بل أيضًا أن تنقل الرغبة في الأب إلى موضوع آخر أكثر قبولًا. من أجل تفسير من شأنه أن يمنح نظرية لاكان منزلة شبه سحرية، يُنظر:
Sarah Kofman, *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*, Catherine Porter (trans.) (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 143-148.

والمنشور في أصله تحت عنوان:
Sarah Kofman, *L'Énigme de la femme: La femme dans les textes de Freud* (Paris: Éditions Galilée, 1980).

ومن جهة أخرى فإنه يُقال عن الرجال إنهم "يمتلكون" ("to "have) القضيب، ولكن من دون أن "يكونوه" أبدًا، في معنى أن العضو الذكري (the penis) هو ليس بمعادل للقانون الأصلي (Law) ولا يستطيع أبدًا أن يرمز إلى هذا القانون بشكل كامل. ومن ثم فإن هناك استحالة ضرورية أو مفترضة سلفًا أمام أي مجهود من أجل احتلال موقف "امتلاك" القضيب، مع النتيجة الحاصلة بأن كلا الموقفين "الملك" و"الكينونة" هما، في مصطلحات لاكان، سوف يُفهمان في آخر المطاف بوصفهما إخفاقين كوميديين هما مجبران مع ذلك على التعبير عن هذه الاستحالات المتكررة وعلى إتيانها.

ولكن كيف من شأن امرأة أن "تظهر" في هيئة من يكون القضيب، النقص الذي يجسد القضيب ويثبته؟ حسب رأي لاكان، هذا أمر يحدث عبر عملية التنكر (masquerade)، الذي هو مفعول ناجم عن ماليخوليا (melancholy) هي أمر جوهري بالنسبة إلى الموقف الأنثوي بما هو كذلك. وفي مقالة مبكرة، عنوانها "في معنى القضيب"، كتب لاكان حول "العلاقات بين الجنسين":

> لنقل إن هذه العلاقات سوف تدور حول كينونة ما وامتلاك ما، لأنهما يحيلان على دال معين، هو القضيب، إنما لهما المفعول المتناقض بين منح الواقع إلى الذات في هذا الدال، من جهة، وجعل العلاقات التي ينبغي الدلالة عليها غير واقعية، من جهة أخرى[23].

وفي السطور التي تأتي مباشرة بعد هذه الجملة، يبدو لاكان وهو يحيل على ظهور "واقعية" الذات الذكورية كما على "عدم واقعية" الجنسانية الغيرية. بذلك هو يبدو أنه يحيل على موقف النساء (وسوف يكون اعتراضي بين مركّنين): "هذا ينتج من تدخل نوع من 'الظهور' الذي يكون بدلًا عن 'الملك' [وهو استبدال مطلوب، بلا شك، لأن النساء يُقال عنهن إنهن لا "يملكن"][24]، وذلك من أجل حمايته من جهة ومن أجل إخفاء هذا النقص من جهة أخرى".

(23) Jacques Lacan, "The Meaning of the Phallus," in: Juliet Mitchell & Jacqueline Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, Jacqueline Rose (trans.) (New York: Norton, 1985), pp. 83-85.

(24) زيادة في المتن من المؤلفة. (المترجم)

وعلى الرغم من أنه لا يوجد جندر نحوي هنا، فإنه يبدو أن لاكان هو بصدد وصف موقف النساء اللاتي يكون "النقص" مميزًا لهن، وبالتالي، هن في حاجة إلى وضع قناع، وهن بمعنى ما غير محدد في حاجة إلى الحماية. وهكذا يصرح لاكان بأن هذه الوضعية من شأنها أن تؤدي إلى "النتيجة القاضية بأن المظاهر المثالية أو النمطية لسلوك كلا الجنسين، إلى غاية عملية الاتصال الجنسي، قد تم الدفع بها بشكل كامل في خانة الكوميديا"[25].

ويواصل لاكان هذا الكشف عن كوميديا الجنسانية الغيرية بأن فسر أن هذا "الظهور في مظهر من يكون" القضيب، والذي تكون النساء مجبرة على القيام به، هو على نحو لا مرد له ضرب من **التنكر**. إن المصطلح له دلالة لأنه يوحي بمعانٍ متناقضة: من جهة أولى، إذا كانت "الكينونة"، نعني التخصيص الأنطولوجي للقضيب، بمثابة حفلة تنكرية، فإن ذلك سوف يبدو وكأنه يختزل كل كائن في شكل من الظهور، هو ظهور الكينونة، مع النتيجة الحاصلة بأن كل أنطولوجيا جندرية هي قابلة للاختزال في لعبة المظاهر. ومن جهة أخرى، يوحي التنكر بأنه يوجد "كينونة" أو تخصيص أنطولوجي للأنوثة **قبل** التنكر، رغبة أو حاجة أنثوية هي مخفية وقادرة على الانكشاف، وهي، في واقع الأمر، قد يمكن أن تعد بإعاقة أو إزاحة محتملة للاقتصاد الدلالي للمركزية القضيبية.

ثمة في الأقل مهمتان مختلفتان يمكن تمييزهما من البنية الملتبسة للتحليل الذي قام به لاكان. من جهة أولى، يمكن للتنكر أن يُفهم بوصفه ضربًا من الإنتاج الإنجازي لأنطولوجيا جنسية، نوعًا من الظهور الذي يجعل نفسه مقنعًا بوصفه "كينونة"؛ ومن جهة أخرى، يمكن للتنكر أن يُقرأ باعتباره إنكارًا للرغبة الأنثوية التي تفترض بعض الأنوثة الأنطولوجية السابقة هي غير ممثلة بصورة منتظمة في الاقتصاد القضيبي. وتلاحظ إيريغاري في المجرى نفسه أن "التنكر... هو ما تقوم به النساء... من أجل المشاركة في رغبة الرجل، ولكن مقابل ثمن هو التخلي عن رغبتهن الخاصة"[26]. إن المهمة الأولى سوف تتعهد

(25) Ibid., p. 84.

(26) Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un* (Paris: Éditions de Minuit, 1977), p. 131.

بتأمل نقدي حول أنطولوجيا الجندر بوصفها بناءً (تفكيكيًا) ((de)construction) باروديًا، وربما، سوف يقتفي أثر الإمكانات المتحركة للتمييز المراوغ بين "الظهور" و"الكينونة"، كنحو من التجذير للبُعد "الكوميدي" للأنطولوجيا الجنسية التي لم يهتم بها لاكان إلا بشكل جزئي. أما المهمة الأخرى فهي سوف تتولى الاستراتيجيات النسوية لنزع الأقنعة من أجل استرداد أو إطلاق ما بقي من الغربة الأنثوية مكبوحًا في نطاق الاقتصاد القضيبي[27].

ربما كانت هذه الاتجاهات البديلة ليست حصرية على نحو متبادل كما يبدو، بما أن المظاهر تصبح مريبة أكثر فأكثر بمرور الوقت. إن التأملات حول التنكر لدى لاكان كما في مقالة جوان ريفيير (Joan Riviere)[28] "الصفة النسائية بوصفها تنكرًا"[29] هي مختلفة بشكل كبير من حيث تأويلاتهما عن الشيء الذي

---

(27) إن الأدبيات النسوية حول مفهوم التنكر (masquerade) هي واسعة النطاق؛ لكن محاولتنا هنا هي محصورة في تحليل التنكر في علاقة مع إشكالية التعبير والإنجازية (performativity). وبعبارة أخرى، إن المسألة هنا هي ما إذا كان التنكر يخفي أنوثة قد يمكن أن تُفهَم بوصفها حقيقية أو أصيلة، أو ما إذا كان التنكر هو الوسيلة التي من خلالها يتم إنتاج الأنوثة والمباريات حول "أصالتها". من أجل مناقشة أكثر شمولًا حول التملكات النسوية للتنكر، يُنظر:

Mary Ann Doane, *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940s* (Bloomington: Indiana University Press, 1987); Mary Ann Doane, "Film and Masquerade: Theorizing the Female Spectator," *Screen*, vol. 23, no. 3-4 (September-October 1982), pp. 74-87; Mary Ann Doane, "Woman's Stake: Filming the Female Body," *October*, vol. 17 (Summer 1981).

لقد قدمت غاياتري سبيفاك قراءة مثيرة عن الصفة النسائية - بوصفها تنكرًا (woman-as-masquerade) اعتمدت على نيتشه ودريدا ضمن:

Gayatri Spivak, "Displacement and the Discourse of Woman," in: Mark Krupnick (ed.), *Displacement: Derrida and After* (Bloomington: Indiana University Press, 1983).

يُنظر كذلك:

Mary Russo, "Female Grotesques: Carnival and Theory," Working Paper, Center for Twentieth-Century Studies, University of Wisconsin - Milwaukee, 1985.

(28) محللة نفسية بريطانية (1883-1962). (المترجم)

(29) تقصد بتلر مقالة جون ريفيير:

Joan Riviere, "Womanliness as a Masquerade," *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 10 (1929), pp. 303-313.

"womanliness" لا تعني "الأنوثة" (feminity) بل كون "المرأة" (woman) "مرأة" وليس شيئًا آخر: كونها تؤدي هذا "الدور" النسوي وليس دورًا اجتماعيًا آخر. ولذلك علينا أن نقول "النسوية بوصفها تنكرًا" أي كون المرأة كائنًا يؤدي دورًا نسويًا. ويمكن أن نقول: "المرأة بوصفها تنكرًا"؛ "صفات المرأة بوصفها تنكرًا". (المترجم)

هو على وجه الدقة مقنع أو مخفي بواسطة قناع التنكر (masked by masquerade).
هل أن التنكر هو نتيجة لرغبة أنثوية يجب أن تكون منفية، وبالتالي، أن يُجعل منها نقصًا هو، مع ذلك، ينبغي أن يظهر بطريقة ما؟ هل التنكر هو نتيجة الإنكار لهذا النقص من أجل الظهور في مظهر الطرف الذي "يكون" هو "القضيب"؟ هل أن التنكر هو الذي يبني الأنوثة (femininity) بوصفها انعكاس القضيب من أجل إخفاء الإمكانات الجنسية المزدوجة الميول التي قد يمكن على نحو آخر أن تخرق البناء غير الملتحم للأنوثة المجنوسة على نحو غيري (heterosexualized)؟ هل أن التنكر، كما يشير إلى ذلك ريفير، يحول الاعتداء والخوف من الانتقام إلى إغراء ومداعبة؟ هل هو يساعد أولًا على حجب أو قمع أنوثة معطاة قبل (pregiven) [الوعي بها]، أو رغبة أنثوية من شأنها أن تؤسس آخرية (alterity) غير خاضعة للذات الذكرية وتكشف عن الإخفاق الضروري للذكورة؟ أم أن التنكر هو الوسائل التي بها تكون الأنوثة ذاتها مؤسسة **أول** الأمر، الممارسة الإقصائية لتكون الهوية حيث يكون المذكر مقصيًا بالفعل ومنصبًا باعتباره خارج حدود الموقف المجندَر المؤنث؟

يواصل لاكان الشاهد المذكور آنفًا على هذا النحو:

> مهما بدت هذه الصياغة أقرب إلى المفارقة منها إلى شيء آخر، فإننا نقول إن المرأة من أجل أن تكون القضيب، نعني دال الرغبة في الآخر، هي سوف تطرح جزءًا جوهريًا من الأنوثة، وعلى الخصوص كل صفاتها في عملية التنكر. إنه من أجل ما لا تكونه (for what she is not) هي تأمل أن تكون مرغوبًا فيها في الوقت نفسه الذي تكون فيه محبوبة. لكنها تجد الدال الخاص برغبتها في جسد الطرف الذي إليه هي توجه طلبها من أجل الحب. بلا ريب لا ينبغي أن ننسى أن العضو الملتبس بهذه الوظيفة الدالة إنما يأخذ قيمة الصنم أو المعبود (a fetish)"[30].

إذا كان هذا العضو "اللامسمى"، والمفروض أن يكون الأير (the penis) (الذي يُعامَل مثل **يهوه** العبراني، الذي لا يُنطَق باسمه أبدًا)، هو بمثابة صنم، فلماذا

(30) Lacan, "The Meaning," p. 84.

يجب أن يكون الأمر بحيث إننا نستطيع نسيانه بهذا اليسر، كما يدعي لاكان؟ وما هو "الجزء الجوهري من الأنوثة" الذي ينبغي اطِّراحه؟ هل هو، مرة أخرى، الجزء غير المسمى الذي متى تم اطراحه هو يظهر بوصفه نقصًا؟ أم هو النقص نفسه الذي ينبغي أن يتم اطراحه، على نحو بحيث هي تستطيع أن تظهر بوصفها هي القضيب ذاته؟ هل إن عدم إمكان تسمية هذا "الجزء الجوهري" هو عدم إمكان التسمية نفسها التي تصاحب "العضو" الذكري الذي نكون دائمًا معرضين لخطر نسيانه؟ هل هذا على وجه الدقة هو ذلك النسيان الذي يخلق الكبت في قلب التنكر الأنثوي؟ هل هو ذكورة مفترَضة هي التي ينبغي أن تُضيع حتى تظهر بوصفها النقص الذي يُثبت (confirm) وبالتالي يكون القضيبَ، أم أنه إمكانية قضيبية هي التي ينبغي أن تُنفى حتى تكون ذلك النقصَ الذي تثبته؟

يوضح لاكان موقفه الخاص عندما يلاحظ أن "وظيفة القناع... تسيطر على التماهيات (identifications) التي من خلالها تجد عمليات رفض (refusals) الحب حلها"[31]. وبعبارة أخرى، إن القناع هو جزء من الاستراتيجية المجسدة للماليخوليا، واتخاذ صفات الموضوع/ الآخر المفقود، حيث يكون الفقد هو النتيجة الحاصلة عن رفض الحب[32]. إن كون القناع "يسيطر" كما هو "يحل" (resolve) عمليات الرفض هذه هو أمر يوحي بأن التملك هو الاستراتيجية التي من خلالها تكون عمليات الرفض نفسها مرفوضة، سلب مضاعف هو يضاعف بنية الهوية عبر الامتصاص الماليخولي لمن هو، في الواقع، مفقود مرتين.

وإنه ذو دلالة أن لاكان يضع مناقشة القناع في صلة مع حديث عن الجنسانية الغيرية الأنثوية. هو يدعي أن "توجه الجنسانية الغيرية الأنثوية، كما تبين ذلك الملاحظات، هو ينطلق من خيبة أمل من شأنها أن تقوي جانب طلب الحب"[33]. إن من يقوم بالملاحظة ومن يكون ملاحَظًا هما هنا محذوفان

(31) Ibid., p. 85.

(32) في المبحث التالي من هذا الفصل، "فرويد وماليخوليا الجندر"، أنا أحاول أن أبسط المعنى المركزي للماليخوليا بوصفها نتيجة لحزن تم إنكاره (disavowed grief) كما هو مطبق على حظر سفاح القربى الذي يؤسس المواقع الجنسية والجندر عبر إنشاء بعض الأشكال من الخسارات غير المعترف بها.

(33) Lacan, "The Meaning," p. 85.

هنا بشكل مناسب، لكن لاكان يعتبر تعليقه واضحًا بالنسبة إلى أي كان يدقق النظر. إن ما يراه المرء عبر "الملاحظة" هو خيبة الأمل المؤسسة للأنثى المثلية (the female homosexual)، حيث تقوم خيبة الأمل باستدعاء عمليات الرفض التي تمت السيطرة عليها/ وحلها من طريق التنكر. وبذلك "يلاحظ" المرء أن الأنثى المثلية هي رهينة عملية أَمثَلَة مقواة، مطلب حب تم التمادي فيه على حساب الرغبة.

ويواصل لاكان هذه الفقرة حول "الجنسانية المثلية الأنثوية" بالقولة التالية التي استشهدنا بشطر منها آنفًا: "هذه الإشارات تستحق بعض التدقيق من خلال العودة إلى وظيفة القناع لا سيما وأنها تسيطر على التماهيات حيث تجد عمليات الرفض تجاه عروض الحب حلها"، وإذا كانت الجنسانية المثلية الأنثوية مفهومة باعتبارها **نتيجة** لخيبة الأمل "كما تبين الملاحظات"، فإن خيبة الأمل هذه ينبغي أن تظهر، وأن تظهر بشكل واضح، من أجل أن تتم ملاحظتها. إذا كان لاكان يفترض أن الجنسانية المثلية الأنثوية هي صادرة عن جنسانية غيرية خاب أملها، كما تبين ذلك الملاحظة حسبما قال، ألم يكن يمكن للملاحظة أن تبين أيضًا للملاحِظ أن الجنسانية الغيرية هي صادرة عن جنسانية غيرية خاب أملها؟ هل أن قناع الأنثى المثلية هو ما هو "ملاحَظ"، وإذا كان الأمر كذلك، ما هي العبارة المقروءة بشكل واضح التي تمنح الدليل على هذه "الخيبة" وهذا "التوجه" كما أيضًا على إزاحة الرغبة بواسطة طلب الحب (المؤمثَل)؟ ربما كان لاكان بصدد الإشارة إلى أن ما هو واضح للملاحظة هو المنزلة غير المجنوسة للمرأة السحاقية (the lesbian)، هو عملية تجسيد لرفضٍ هو يظهر باعتباره غياب الرغبة[34]. بيد أنه يمكننا أن نفهم هذا الاستنتاج على أنه النتيجة اللازمة لوجهة نظر قائمة على ملاحظة ذكورية وخاضعة للجنسانية الغيرية (heterosexualized)، هي تأخذ الجنسانية السحاقية (lesbian sexuality) على أنها رفض للجنسانية بحد ذاتها وذلك فقط لأن الجنسانية هي مفترَضة على أساس أنها جنسانية غيرية، والملاحِظ، الذي هو هنا

(34) إنه ذو دلالة أن مناقشة لاكان عن السحاقية هي متلاصقة في النص مع مناقشته عن البرودة الجنسية (frigidity)، كما لو أنه يوحي في ضرب من الكناية بأن النزعة السحاقية تشكل إنكارًا للجنسانية. لذلك فإن قراءة إضافية لعملية "الإنكار" ضمن هذا النص هي بكل وضوح أمر في مكانه.

مبني بوصفه ذكرًا له ميل نحو الجنسانية الغيرية، هو الذي تم بشكل واضح رفضه. وبالفعل أليس هذا التفسير هو نتيجة عملية رفض هو الذي خيب أمل الملاحظ، وخيبةُ أمله، التي جحدها وأسقطها، هي قد تحولت إلى خاصية جوهرية للنساء اللاتي يرفضنه فعلًا؟

إن لاكان، بطريقته الزلقة في وضع الضمائر، هو يخفق في توضيح من يرفض من. وبوصفنا قراء، من المفروض أن نفهم، مع ذلك، أن هذا "الرفض" العائم هو مربوط على نحو ذي دلالة بالقناع. إذا كان كل رفض، في نهاية الأمر، ضربًا من الإخلاص لرابطة أخرى معينة في الحاضر أو الماضي، فإن الرفض هو في نفس الوقت بمثابة محافظة أيضًا. بذلك فإن القناع هو يخفي هذا الفقد، لكنه يحفظ (وينفي) هذا الفقد عبر عملية إخفائه. إن القناع له وظيفة مزدوجة هي الوظيفة المزدوجة للماليخوليا. إذ يؤخذ القناع عبر مسار الابتلاع أو الاستبدان (incorporation)[35] الذي هو طريقة في نقش ضرب من التماهي الماليخولي في الجسد وعليه وبالتالي طريقة في ارتدائه؛ وفي الواقع،

---

(35) وهو مصطلح صعب ومعقد يُترجم في بعض الدراسات بعبارات "الإدماج" أو "الاستدماج" الجسدي أو "الابتلاع" أو "الاستبدان". يُراجع: جان لابلانش وج. ب. بونتاليس، **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ص 55-56.

وفي الأصل هو لفظ نعثر عليه لدى نيتشه في: نيتشه، **جنيالوجيا الأخلاق** (المقالة الثانية، الفقرة 1)؛ لكنه هنا مصطلح مستعمل في تقليد يعود إلى فرويد الذي صاغه لأول مرة في كتابه **الطوطم والحرام** في عام 1913 عبر تطوير أسطورة قتل الأب الأول للجماعة البدائية وإعداد عشاء "كانيبالي" يتم فيه أكل لحم الأب. وهو بمثابة عملية ابتلاع لهوية الأب والتماهي معه بإدخاله في صلب الجسد من طريق نشاط فموي. وهو مصطلح يتداخل بشكل مثير مع مصطلح "Introjection" الذي سيرد لاحقًا.

قال فرويد: "لا بد أن الإخوة الذين وحدوا صفهم ليفتكوا بالأب قد ساورت كل واحد منهم الرغبة في أن يصير نظير الأب، فسعوا إلى إشباع هذه الرغبة بابتلاعهم (Einverleibung)، في أثناء الوليمة الطوطمية، أجزاء من الحيوان الذي أنزل منزلة البديل عن الأب". يُنظر: س. فرويد، **الطوطم والحرام**، ترجمة جورج طرابيشي، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 193؛

Sigmund Freud, *Totem und Tabou* (1913), cap. IV "Die infantile Wiederkehr des Totemismus," § 6, in: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. IX (Frankfurt a. M.: Fischer, 1999), p. 179;

فريدريك نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق**، ترجمة فتحي المسكيني، ط 2 (بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2015)، المقالة 2، الفقرة 1. (المترجم)

تلك هي دلالة الجسد في قالب الآخر الذي تم رفضه. ومن حيث هو مسيطَر عليه من طريق التملك، فإن كل رفض هو فاشل، والرفض هو يصبح جزءًا من هوية المرفوض نفسها، وفي الواقع، هو يصبح الرفض النفساني للمرفوض. إن فقد الموضوع هو لا يكون مطلقًا أبدًا لأنه سيعاد توزيعه داخل حدود نفسانية/جسمانية هي تتوسع من أجل أن تستبدن (to incorporate) ذلك الفقدان. وهذا من شأنه أن يضع مسار استبدان الجندر داخل الفلك الواسع للماليخوليا.

إن مقالة جون ريفيير، المنشورة في عام 1929، تحت عنوان "الصفة النسائية (Womanliness) بوصفها تنكرًا"[36]، هي قد أدخلت مفهوم الأنوثة (femininity) باعتبارها تنكرًا من زاوية نظرية في العدوانية وحل النزاعات. وهذه النظرية تظهر لأول وهلة على أنها جد بعيدة عن تحليل لاكان للتنكر من زاوية كوميديا المواقف الجنسية. وقد بدأت الكاتبة باستعراض محترم للتصنيف النمطي الذي قام به إرنست جونس (Ernest Jones) عن تطور الجنسانية الأنثوية إلى أشكال جنسانية غيرية ومثلية. إلا أنها ركزت على "الأنماط الوسيطة" التي تطمس الحدود بين الغيري والمثلي في الجنسانية، وضمنًا، هي تطعن في الكفاءة الوصفية للمنظومة التصنيفية لدى جونس. وفي تعليق يتصادى مع الإحالة السهلة على "الملاحظة" لدى لاكان، حاولت ريفيير اللجوء إلى الإدراك العادي (mundane) أو التجربة من أجل تسويغ تركيزها على الأنماط الوسيطة: "في الحياة اليومية يقع اللقاء دومًا مع أنماط من الرجال والنساء هي في اللحظة التي تكون فيها بشكل رئيسي جنسانية غيرية في نموها، هي تكشف بجلاء عن ملامح قوية من الجنس الآخر"[37]. وإن الأكثر جلاء هنا هو التصنيفات التي تحكم وتهيكل إدراك هذا المزيج من الصفات. من الواضح أن

---

(36) Joan Riviere, "Womanliness as a Masquerade," in: Victor Burgin, James Donald & Cora Kaplan (eds.), *Formations of Fantasy* (London: Methuen, 1986), pp. 35-44,

وهذه المقالة قد نُشرت لأول مرة ضمن:

International Journal of Psychoanalysis, vol. 10 (1929).

يُنظَر أيضًا المقالة المتلطفة التي أعدها ستيفن هيث:

Stephen Heath, "Joan Riviere and the Masquerade," in: Burgin, Donald & Kaplan (eds.), *Formations of Fantasy*.

(37) Riviere, "Womanliness as a Masquerade," p. 35.

ريفيير بدأت بمجموعة من المفاهيم حول ماذا يعني أن نكشف عن خصائص كل جنس، وكيف يكون من شأن هذه الخصائص الجلية أن تُفهَم على أنها تعبر عن توجه جنسي مزعوم أو تعكسه(38). هذا النوع من الإدراك أو الملاحظة هو ليس فقط يفترض تضايفًا بين خصائص ورغبات و"توجهات"(39)، بل هو يخلق هذه الوحدة عبر الفعل الإدراكي نفسه. وإن الوحدة المفترضة لدى ريفيير بين صفات الجندر و"توجه" مطبع تطبيعًا هي تظهر بمثابة شاهد على ما تحيل عليه فيتيغ بوصفه "التشكيل الخيالي" للجنس.

ومع ذلك، فإن ريفيير تضع هذه التصنيفات النمطية المطبعة موضع سؤال وذلك عبر الدعوة إلى تفسير من نوع التحليل النفسي من شأنه أن يحدد موقع معنى الصفات الممتزجة للجندر في "التأثير المتبادل (interplay) للنزاعات"(40). وعلى نحو لا يخلو من دلالة، هي تضع هذا النوع من نظرية التحليل النفسي في

(38) عن دحض معاصر لهذا النوع من الاستدلالات السهلة، يُنظر:
Esther Newton & Shirley Walton, "The Misunderstanding: Toward a More Precise Sexual Vocabulary," in: Carole Vance (ed.), *Pleasure and Danger* (Boston: Routledge, 1984), pp. 242-250.
تميز نيوتن ووالتن بين الهويات الشبقية والأدوار الشبقية والأفعال الشبقية، وتبينان كيف أن الانقطاعات الجذرية يمكن أن توجد بين أساليب الرغبة وأساليب الجندر بحيث إن التفضيلات الشبقية لا يمكن أن تُستنبَط مباشرة من عرض هوية شبقية في سياقات اجتماعية. وعلى الرغم من أنني أجد تحليلهما مفيدًا (وشجاعًا)، فأنا أتساءل ما إذا كانت مقولات من هذا النوع هي نفسها خاصة بسياقات خطاب معين وإذا كان هذا النوع من تقطيع الجنسانية إلى "أجزاء" مكونة لها إنما له معنى فقط بوصفه استراتيجية مضادة من أجل دحض التوحيد الاختزالي لهذه العناصر.

(39) لقد تم وضع مفهوم "التوجه" أو الميل الجنسي موضع سؤال وبشكل بارع من طرف بيل هوكس (bell hooks) [هو اسم مستعار للكاتبة والنسوية الأميركية غلوريا جين واتكينز (Gloria Jean Watkins) (من مواليد 25 أيلول/ سبتمبر 1952). (المترجم)] ضمن:
Gloria Jean Watkin [bell hooks], *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984).
إن دعواها هي أنه ضرب من التشيؤ الذي يشير بشكل زائف إلى الانفتاح على كل أعضاء الجنس المشار إليه بوصفه موضوع الرغبة. وعلى الرغم من أنها تجادل في المصطلح لأنه يضع موضع سؤال استقلالية الشخص الموصوف، فأنا أود التركيز على أن "التوجهات" أو الميول نفسها هي غير ثابتة إلا نادرًا إن لم تكن غير ثابتة قط. ومن البدهي أنها يمكن أن تتغير عبر الزمن وأنها مفتوحة على صياغات ثقافية جديدة هي لا تكون موحدة بأي معنى.

(40) Riviere, "Womanliness as a Masquerade," p. 35.

تضاد مع نظرية من شأنها رد حضور الصفات "الذكرية" الظاهرية في المرأة إلى "نزعة جذرية أو أساسية". وبعبارة أخرى فإن اكتساب هكذا صفات والحصول على توجه جنساني غيري أو مثلي هما مبنيان عبر حل النزاعات التي تهدف إلى كبح القلق (anxiety). وفي اقتباس من فيرنزي (Ferenczi) من أجل إقامة مقارنة مع تفسيرها الخاص، كتبت ريفيير:

> لقد أشار فيرنزي... إلى أن الرجال المثليين هم يبالغون في جنسانيتهم الغيرية بوصفها "دفاعًا" ضد جنسانيتهم المثلية. وأنا سوف أحاول أن أبين أن النساء اللاتي يتطلعن إلى الذكورة بإمكانهن وضع قناع الصفة النسائية (womanliness) للوقاية من القلق والعقوبة التي يخشينها من الرجال[41].

ليس من الواضح ما هو الشكل "المبالغ فيه" من الجنسانية الغيرية التي يُزعَم أن الرجل المثلي (the homosexual man) يتحلى به، لكن الظاهرة التي ينبغي التنصيص عليها هنا يمكن أن تكون فقط أن الرجال المثليين (gay men) قد يمكن أن يظهروا فحسب على نحو مختلف جدًا عن نظرائهم الغيريين (heterosexual). هذا الافتقاد إلى أسلوب أو مظهر مميز بشكل علني لا يمكن تشخيصه باعتباره أعراضًا عن عملية "دفاع" إلا لأن الرجل المثلي محل النظر هو لا يتوافق مع فكرة المثلي التي استمدها المحلل من الأنماط الثقافية الجاهزة وأيدها بها. إن تحليلًا لاكانيًا بإمكانه أن يحتج بأن "المبالغة" المفترضة لدى الرجل المثلي لأي صفة من الصفات التي تُعتبَر في الظاهر في باب الجنسانية الغيرية، إنما هي محاولة من أجل "امتلاك" القضيب، وهو موقف الذات الذي يستتبع رغبة نشطة ومجنوسة بشكل غيري. وعلى نحو مشابه، فإن "قناع" "النساء اللاتي يتطلعن إلى الذكورة" يمكن أن يؤول بوصفه جهدًا للتخلي عن "امتلاك" القضيب من أجل تحاشي العقوبة من طرف أولئك الذين منهم ينبغي الحصول عليه عبر عملية الإخصاء. وتفسر ريفيير الخوف من العقوبة بأنه نتيجة فانتازيا (fantasy) تدفع المرأة إلى أخذ مكان الرجل، وعلى نحو أدق، مكان الأب. وفي الحالة التي هي بصدد الفحص

(41) Ibid., p. 35.

عنها، التي يعتبرها البعض مقطعًا من سيرتها الذاتية، فإن التنافس مع الأب هو ليس حول الرغبة في الأم، كما قد يتوقع المرء، بل حول مكان الأب في الخطاب العمومي من حيث هو متكلم، قارئ، كاتب - أي من حيث هو مستعمل للعلامات بدل أن يكون موضوعًا للعلامات، عنصرًا للتبادل. هذه الرغبة التي تخصي (castrating) قد يمكن فهمها باعتبارها رغبة في هجر منزلة المرأة - بوصفها - علامة من أجل الظهور بوصفها ذاتًا داخل اللغة.

وفي الواقع فإن المماثلة التي رسمتها ريفيير بين الرجل المثلي جنسيًا والمرأة المقنعة هي ليست في رأيها مماثلة بين الجنسانية المثلية الذكرية والجنسانية المثلية الأنثوية. إن الأنوثة هي مصطَلح بها من طرف امرأة "تصبو إلى الذكورة"، لكنها تخشى التبعات العقابية على اتخاذ المظهر العمومي للذكورة. وإن الذكورة هي مصطَلح بها من طرف الرجل المثلي الذي يُفترض أنه يسعى إلى أن يخفي - ليس عن الآخرين بل عن ذات نفسه - أنوثة مزعومة. إن المرأة تقوم بالتنكر عمدًا من أجل حجب الذكورة عن الجمهور الذكري الذي تريد إخصاءه. لكن الرجل المثلي جنسيًا إنما يُقال إنه يبالغ في "جنسانيته الغيرية" (في معنى ذكورة هي تسمح له بأن يبدو في هيئة الغيري جنسيًا) مبالغة هي "دفاع"، عن غير قصد، لأنه لا يستطيع أن يعترف بمثليته الجنسية الخاصة (أم أن ذلك ما لن يعترف به المحلل، لو كانت مثليته؟). بعبارة أخرى، إن الرجل المثلي جنسيًا هو يقوم بعقاب غير واع لنفسه، في الوقت نفسه راغبًا في تبعات الإخصاء وخائفًا منها. إن الذكر المثلي جنسيًا هو لا "يعرف" مثليته الجنسية، على الرغم مما يرشح من أقوال فيرنزي وريفيير.

ولكن هل أن ريفيير تعرف المثلية الجنسية للمرأة في صلب التنكر الذي تصفه؟ إذ عندما يتعلق الأمر بالجانب المقابل من المماثلة التي أقامتها هي نفسها، فإن المرأة التي "تتمنى الذكورة" هي ليست مثلية جنسيًا إلا من جهة كونها تتحمل مماهاة ذكرية، ولكن ليس بالرجوع إلى توجه جنسي أو رغبة جنسية. وباستدعائها تيبولوجيا جونس مرة أخرى، كما لو كانت درعًا ذكرية، هي قد صاغت "دفاعًا" يسمي لاجنسيًا (asexual) فئة من الإناث المثليات جنسيًا

مفهومة على أنها من النمط التنكري:" إن مجموعته الأولى من النساء المثليات جنسيًا اللاتي، من حيث لا يحدوهن أي اهتمام بالنساء الأخريات، هن يتمنين 'الاعتراف' بذكورتهن من طرف الرجال ويدعين أنهن مساويات للرجال، أو بعبارة أخرى، أنهن أنفسهن رجال"[42]. وكما هو الحال لدى لاكان، فإن السحاقية (the lesbian) هي هنا مدلولة باعتبارها موقفًا لاجنسيًا، باعتبارها في واقع الأمر موقفًا يرفض الجنسانية. وحتى تكتمل المماثلة الأولى مع فيرنزي، قد يبدو أن هذا الوصف يحرّك "الدفاع" ضد الجنسانية المثلية الأنثوية بوصفها **جنسانية** هي بالرغم من ذلك مفهومة باعتبارها البنية المنعكسة لـ"الرجل المثلي جنسيًا". إلا أنه لا توجد طريقة واضحة كي نقرأ هذا الوصف لجنسانية مثلية أنثوية لا تكون حول رغبة جنسية في النساء. ما كانت ريفيير تريدنا أن نعتقده هو أن هذا الانحراف النمطي المثير للفضول لا يمكن اختزاله لا في جنسانية مثلية أنثوية مقموعة ولا في جنسانية غيرية. إن ما هو مخفي ليس الجنسانية بل الغيظ الدفين.

ثمة تفسير واحد ممكن هنا هو أن المرأة في عملية التنكر هي تتمنى الذكورة من أجل أن تشارك في الخطاب العمومي مع الرجال وبوصفها رجلًا وبوصفها جزءًا من التبادل الإيروسي المثلي (homoerotic) الذكري. وعلى وجه الدقة لأن هذا التبادل الإيروسي المثلي الذكري سوف يعني الإخصاء، هي تخاف من نفس العقاب الذي يحفز "دفاعات" الرجل المثلي جنسيًا. وفي الواقع ربما أن الأنوثة من حيث هي تنكر هي مقصودة من أجل صرف الاهتمام عن الجنسانية المثلية الذكرية – وذلك هو الافتراض الايروسي للخطاب المهيمن، "الجنسانية-الرجالية" (the "hommo-sexuality") التي تشير إليها إريغاري. وعلى كل حال فإن ريفيير كانت تود منا أن نعتبر أن هؤلاء النساء يتحملن التماهيات (identifications) الذكرية ليس من أجل احتلال موقف ما في إطار تبادل جنسي، بل، بالأحرى، من أجل الانخراط في تنافس ليس له أي موضوع جنسي، أو، في الأقل، ليس له ما سوف يسميه.

(42) Ibid., p. 37.

يمنحنا نص ريفيير طريقة كي نعيد الفحص عن هذا السؤال: ما الذي يتنكر في التنكر؟ (masked by masquerade)[(43)] في مقطع حاسم هو علامة على الابتعاد عن التحليل المقيد الذي سطره النسق التصنيفي الذي وضعته جونز، هي تشير إلى أن "التنكر" هو أكثر من خاصية تدل على "نمط أوسط"، هو مركزي في كل "صفة نسوية":

> قد يمكن الآن للقارئ أن يسأل كيف أعرف النسوية أو أين أرسم الخط بين الصفة النسوية الحقيقية و"التنكر". ليس رأيي، مع ذلك، أنه يوجد مثل هذا الفرق؛ أكان جذريًا أو سطحيًا، فإنهما الشيء نفسه[(44)].

هذا الرفض إزاء المصادرة على أنوثة تكون قبل المحاكاة (mimicry) وقبل القناع قد أخذ به ستيفان هيث (Stephen Heath) في مقالته "جون ريفيير والتنكر" باعتباره الدليل على فكرة أن "الصفة النسائية الأصيلة هي هذا النوع من المحاكاة، هي التنكر". وبالاستناد إلى مصادرة تخصيص الليبيدو بوصفه ذكريًا، يستنتج هيث أن الأنوثة هي إنكار هذا الليبيدو، "التورية على ذكورة أساسية"[(45)].

بذلك تصبح الأنوثة قناعًا هو في الوقت نفسه يسيطر على عملية تماهٍ ذكرية ويحلها (dominates/resolves)، وذلك أن التماهي الذكري هو، في القالب المفترض للرغبة الجنسية الغيرية، سوف ينتج رغبة في موضوع أنثوي، هو القضيب؛ وبالتالي، فإن ارتداء الأنوثة بوصفها قناعًا قد يمكن أن يكشف عن رفض ما للمثلية الجنسية الأنثوية، وفي الوقت نفسه، التجسيد المبالغ فيه للآخر الأنثوي الذي رفضته- وهو شكل عجيب من الحفظ والحماية لهذا الحب في دائرة النرجسية الماليخولية والسالبة التي تنجم عن التلقين النفسي للجنسانية الغيرية الإجبارية.

---

(43) ما الذي يتقنع وراء القناع؟. (المترجم)

(44) Ibid., p. 38.

(45) Heath, "Joan Riviere," pp. 45-61.

يمكن للمرء أن يقرأ ريفيير باعتبارها خائفة من نزعتها قضيبيتها (phallicism) الخاصة[46] – نعني، من هويتها القضيبية التي تجاوز بالكشف عنها في مجرى محاضرتها، وكتابتها، بل، كتابة النزعة القضيبية التي تقوم المقالة نفسها في أن بإخفائها وتحقيقها. ومع ذلك ربما لا تكون هويتها الذكرية بقدر ما تكون الرغبة الذكرية المغايرة جنسيًا هي توقيعها الذي تسعى في آن إلى إنكاره وتحقيقه بأن تصير الموضوع الذي تمنع نفسها من حبه. إن هذا هو المأزق الذي نجم عن قالب يفسر كل رغبة في النساء من طرف ذوات مهما كان جنسها أو جندرها، باعتبارها رغبة نابعة من موقف ذكري، ومغاير جنسيًا. إن الليبيدو بوصفه ذكريًا هو المصدر الذي يُفترَض أن تأتي منه كل جنسانية ممكنة[47].

هنا يجب على تيبولوجيا الجندر والجنسانية أن تفسح المجال أمام تفسير خِطابي للإنتاج الثقافي للجندر. إذا كان المحلل نفسيًا (analysand) لدى ريفيير مثليًا جنسيًا من دون مثلية جنسية، فذلك قد يكون بسبب أن هذا الاختيار هو مرفوض بعدُ بالنسبة إليها، وإن الوجود الثقافي لهذا التحريم هو هنا في فضاء المحاضرة، معينًا ومميزًا لها بوصفها متكلمة ولجمهورها الذكري غالبًا. وعلى الرغم من أنها تخاف من كون أمنيتها الإخصائية قد يمكن فهمُها، فهي تنكر أن يكون هناك نزاع حول موضوع مشترك للرغبة من دونه سوف يفتقد التماهي الذكري الذي لا بد أن تعترف به عنصر إثباته (its confirmation) وعلامته الجوهرية. وفي الواقع فإن تفسيرها يفترض أسبقية العدوانية على الجنسانية، والرغبة في الإخصاء وفي أخذ مكان الذات الذكرية، رغبة متجذرة صراحة في تنافس ما، إلا أنه تنافس هو بالنسبة إليها يستنفد نفسه في عملية الإزاحة. لكن من المفيد أن يُطرَح هذا السؤال: أي هاجس جنسي من شأن هذه العدوانية أن تخدم، وأي جنسانية هي تسمح بها؟ على الرغم من أن الحق في اتخاذ موقف

(46) لقد نبه ستيفن هيث إلى أن الوضعية التي واجهتها ريفيير بوصفها امرأة مثقفة تخوض منافسة من أجل الاعتراف بها من طرف مؤسسة التحليل النفسي إنما توحي بخطوط توازٍ قوية، إن لم نقل بضرب من التماهي التام، مع المريض النفسي (analysand) [الذي هو المحلل أو موضوع التحليل النفسي. (المترجم)] الذي تصفه في المقال.

(47) Jacqueline Rose, in: Mitchell & Rose (eds.), *Feminine Sexuality*, p. 85.

مستخدم للغة هو الهدف المزعوم لعدوانية المحلل نفسيًا، فنحن بإمكاننا أن نسأل ما إذا لم يكن هناك عقوبة لما هو أنثوي هي التي تحضر هذا الموقف داخل الكلام، والتي، بشكل ثابت، تعيد الانبجاس بوصفها الآخر-القضيبي (the Phallic-Other) الذي سيقوم على نحو تخييلي بإثبات سلطة الذات المتكلمة؟

بذلك قد يمكننا أن نعيد التفكير في مفاهيم الذكورة والأنوثة نفسها المبنية هنا بوصفها تجد جذورها في توظيفات (cathexe)[48] جنسية مثلية غير محلولة. إن ماليخوليا الرفض/السيطرة تجاه المثلية الجنسية هي تبلغ أوجها في بناء "طبائع" جنسية منفصلة هي تستوجب وتؤسس مقابلاتها (opposites) عبر الإقصاء. أن نفترض أسبقية الجنسانية المزدوجة أو أسبقية تخصيص الليبيدو بوصفه ذكريًا لا يعني بعدُ أننا قدمنا تفسيرًا عن بناء هذه "الأسبقيات". إن بعض تفسيرات التحليل النفسي سوف تحاجج بأن الأنوثة هي قائمة على إقصاء العنصر الذكري، حيث يكون العنصر الذكري "جزءًا" من تركيب نفسي مزدوج الميول الجنسية. إن التواجد داخل الثنائية هو شيء مفترَض، ثم بتوسط القمع والإقصاء من أجل صنع "هويات" مجنذرة على نحو منفصل خارج الثنائية، مع النتيجة القاضية بأن الهوية هي دائمًا متأصلة بعدُ في استعداد جنسي مزدوج هو من طريق القمع مقطع إلى أجزائه المكونة. وبمعنى ما، فإن القيد الثنائي على الثقافة يقدم نفسه على أنه الجنسانية المزدوجة السابقة للثقافة التي غرقت في ألفة (familiarity) جنسانية غيرية عبر دخولها في حيز "الثقافة". ولكن منذ البداية أظهر القيد الثنائي على الجنسانية على نحو واضح أن الثقافة لا تأتي بأي وجه بعد الجنسانية المزدوجة التي تزعم أنها تقمعها: هو يشكل قالب المعقولية الذي من خلاله تصبح الجنسانية المزدوجة نفسها أمرًا يمكن التفكير فيه. إن "الجنسانية المزدوجة" التي هي مطروحة (posited) بوصفها أساسيًا نفسانيًا والتي يُقال إنها مقموعة في وقت لاحق هي إنتاج خِطابي يدعي أنه سابق على كل خطاب، تم عبر الممارسات الإقصائية الإجبارية والمولدة للجنسانية الغيرية بوصفها معيارًا.

(48) مصطلح في التحليل النفسي يعني توظيف أو استثمار الطاقة الجنسية في نشاط آخر. (المترجم)

يركز خطاب لاكان على فكرة صدع "مقسم"، صدع أول أو أساسي هو الذي يجعل الذات مقسمة من الداخل والذي يخلق ازدواجية (duality) الأجناس. ولكن لماذا هذا التركيز الحصري على السقوط في الاثنينية (twoness)؟ يظهر، في مصطلحات لاكان، أن التقسيم هو دائمًا **مفعول** القانون، وليس شرطًا موجودًا من قبل على القانون أن يفعل فيه. تكتب جاكلين روز أن "الجنسانية هي بالنسبة إلى كلا الجنسين سوف تمس بالازدواج (duplicity) الذي يقوض تقسيمها الأساسي"[49]، مشيرة إلى أن التقسيم الجنسي، الذي يتم عن طريق القمع، هو مقوض دومًا بواسطة مكر الهوية نفسه. ولكن أليس **ذلك** تضاعفًا (doubleness) سابقًا على الخطاب هو يأتي من أجل تقويض التموقع (posturing) الأحادي لكل موقف داخل حقل الاختلاف الجنسي؟ وتكتب روز بشكل مثير أنه "بالنسبة إلى لاكان، كما كنا رأينا، لا يوجد واقع سابق على الخطاب ('كيف الرجوع، إن لم يكن من خطاب خاص، إلى واقع سابق عن الخطاب')"[50]، لا يوجد مكان سابق عن القانون الذي يكون متاحًا ويمكن استرجاعه". وفي نحو من النقد غير المباشر لجهود إريغاري من أجل تمييز مكان للكتابة الأنثوية خارج الاقتصاد القضيبي، تضيف روز أيضًا، "لا يوجد عنصر أنثوي خارج اللغة"[51]. وإذا كان التحريم يخلق "القسمة (divide) الأساسية" للجنسانية، وإذا تبين أن هذه "القسمة" هي قسمة مزدوجة على وجه الدقة بسبب الطابع المصطنع لهذا التقسيم، فإنه لا بد أن يوجد تقسيم من شأنه أن **يقاوم** التقسيم، وتضاعفٌ نفسي أو جنسانية مزدوجة متأصلة تأتي كي تقوض كل جهد رام إلى القطع. وإن النظر إلى هذا التضاعف النفسي بوصفه **مفعول** القانون هو المقصد المعلن لدى لاكان، ولكن أيضًا نكتة المقاومة داخل نظريته.

إن روز هي بلا شك على حق في أن تدعي أن كل تماهٍ، وعلى وجه التحديد لأنه يتخذ من مجرد استيهام (a phantasm) مثله الأعلى، هو مشدود إلى

---

(49) Jacqueline Rose, "Introduction-II," in: Mitchell & Rose (eds.), *Feminine Sexuality*, p. 44.

(50) Jacques Lacan, *Le Séminaire. 20, Encore* (Paris: Éditions du Seuil, 1975), p. 33.

(51) Ibid., p. 55.

الفشل. وكل نظرية في التحليل النفسي توجب مسارًا من التطور يفترض تحقيق تماهٍ معين من نوع الأب–الابن أو الأم–البنت هو يخلط على نحو خاطئ بين الرمزي والواقعي ويغفل القضية الحاسمة المتعلقة بعدم قابلية التقايس بينهما، والتي تكشف لنا أن "التماهي" والدراما حول "كينونة" القضيب و"امتلاكه" هي دومًا أمور استيهامية (phantasmatic)[52]. ومع ذلك، ما الذي يعين ميدان الاستيهام، والقواعد التي تضبط عدم قابلية التقايس بين الرمزي والواقعي؟ ليس من الواضح كفاية أن يدعي المرء أن هذه الدراما تجوز بالنسبة إلى الغربيين، أهل البيت الرأسمالي الأخير، وأنه ربما في بعض حقبة أخرى سوف ينبغي علينا أن نعرفها، سوف يقوم نظام رمزي آخر ويتحكم في لغة الأنطولوجيا الجنسية. وبتأسيس العنصر الرمزي باعتباره عنصرًا استيهاميًا بشكل دائم فإن "بشكل دائم" سوف يتحول إلى "على نحو لا مناص منه"، مولدًا كنتيجة له وصف للجنسانية في مفردات سوف تعزز الوضع الراهن الثقافي.

إن تأويل لاكان الذي يفهم ما قبل الخطاب بوصفه عدم إمكان إنما يعدنا بنقدٍ من شأنه أن يتصور القانون بوصفه قانونًا تحريميًا وتوليديًا في كرة واحدة. وإن كون لغة الفيزيولوجيا أو الاستعداد لا تظهر هنا هو أخبار مرحب بها، لكن القيود الثنائية هي مع ذلك لا تزال تعمل من أجل أن تؤطر وأن تصوغ الجنسانية، وبشكل مسبق تحدد أشكال مقاومتها للعنصر "الواقعي". وبتسطير الميدان نفسه الخاص بالكائن الذي هو ذاتٌ للقمع، فإن الإقصاء يعمل قبل القمع – أي، في تحديد القانون وموضوعات الإخضاع التي له. وعلى الرغم من أن المرء يمكنه أن يحاجج بأن القمع بالنسبة إلى لاكان هو يخلق المقموع من طريق القانون التحريمي والأبوي، فإن هذه الحجة لا تفسر الحنين الواسع إلى الامتلاء المفقود للمتعة في هذا العمل. وفي واقع الأمر فإن الفقد لم يكن يمكن فهمه على أنه فقدٌ إلا إذا كانت استحالةُ استرداد تلك اللذة نفسُها لا تشير إلى ماضٍ

(52) إن جاكلين روز تنقد عمل مصطفى صفوان على وجه الخصوص بوصفه قد فشل في فهم عدم إمكانية التقايس (incommensurability) بين الرمزي والواقعي. يُنظر:
Moustapha Safouan, *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne* (Paris: Éditions de Seuil, 1976).
وأنا مدينة إلى إليزابيت ويد (Elizabeth Weed) بالنقاش معي عن الدافع المضاد للتطور لدى لاكان.

تم حبسه عن الحاضر بواسطة القانون التحريمي. إن كوننا لا نستطيع أن نعرف ذلك الماضي من زاوية الموقف الخاص بالذات المؤسسة لا يعني أن ذلك الماضي لا ينبجس من جديد في كلام الذات باعتباره تصدعًا (fêlure) وانقطاعًا وانزلاقًا في الكتابة. ومن جهة ما هو الواقع النومينالي الحقيقي الموجود بالنسبة إلى كائن، فإن الماضي قبل القانوني **للمتعة** هو غير قابل للمعرفة في نطاق اللغة المتكلمة؛ لكن ذلك لا يعني أن هذا الماضي ليس له واقع. إن عدم إمكان الولوج إلى الماضي، المشار إليه بواسطة الانزلاق المجازي في الكلام المعاصر، هو يثبت ذلك الامتلاء الأصلي بوصفه هو الواقع الأقصى.

هنا يثور السؤال الآخر: أي مقبولية يمكن منحها إلى تفسير للرمزي هو يتطلب تطابقًا مع القانون ثبت أنه مستحيل أداؤه (to perform) وهو لا يترك مكانًا لمرونة القانون نفسه، ولإعادة صياغته الثقافية في مزيد من الهيئات التشكيلية؟ إن الأمر بأن يصبح المرء مجنوسًا (sexed) بالطرق التي يفرضها النظام الرمزي هو يقود إلى الفشل، وفي بعض الحالات، إلى فضح الطبيعة الاستيهامية للهوية الجنسية نفسها. إن ادعاء العنصر الرمزي بأنه معقولية ثقافية في شكله الحاضر والمهيمن هو بالفعل يدعم سلطة هذه الاستيهامات كما يقوي الأشكال الدرامية المختلفة لإخفاقات التماهي (identificatory). ليس البديل هو أن نقترح أن التماهي ينبغي أن يصبح تحققًا قابلًا للحياة (viable). ولكن يبدو أنه يوجد هنا ضرب من الإخراج الرومنسي (romanticization) أو، في الحقيقة، نوع من الأمثَلة (romanticization) الدينية للـ"إخفاق" والخشوع والتحديد قبل القانون، من شأنه أن يجعل سردية لاكان مريبة أيديولوجيًا. إن الجدل بين أمر قطعي قانوني لا يمكن الإيفاء به وإخفاق لا مرد له "قبل القانون" هو أمر يذكرنا بعلاقة العذاب بين إله العهد القديم وأولئك الخدم الخاشعين الذين يمنحون طاعتهم بدون ثواب. إن كون هذه الجنسانية الآن تجسد الدافع الديني في هيئة طلب للحب (منظورًا إليه على أنه طلب "مطلق") يكون متميزًا من الحاجة والرغبة كلتيهما (وهو ضرب من التعالي الوجدي (ecstatic) الذي يخسف الجنسانية تمامًا) إنما يمنح مصداقية أكثر إلى النظام الرمزي بوصفه يعمل بالنسبة إلى الذوات الإنسانية كأنه ألوهة (deity) لا تُدرك لكنها محددة لكل شيء.

إن بنية التراجيديا الدينية هذه الكامنة في نظرية لاكان هي بالفعل تقوض أي استراتيجيا في السياسة الثقافية من أجل تشكيل نظام خيالي بديل بالنسبة إلى لعبة الرغبات. وإذا كان النظام الرمزي يضمن إخفاق المهمة التي يشرف عليها، فربما أن مقاصده، مثل تلك التي لدى إله العهد القديم، هي كلها غير غائية – ليس القصد هو تحقيق هدف ما، بل الطاعة والعناء من أجل تقوية معنى تحديد "الذات" ما "قبل القانون". ذلك بلا ريب هو الجانب الكوميدي من هذه الدراما التي ترتسم عبر انكشاف الاستحالة الدائمة لتحقيق الهوية. ولكن حتى هذه الكوميديا هي التعبير المقلوب عن الاستعباد للإله الذي تدعي أنها غير قادرة على تجاوزه.

يجب أن تُفهَم نظرية لاكان بوصفها ضربًا من "أخلاق العبيد". كيف يمكن إعادة صياغة نظرية لاكان بعد تملك تنبيه نيتشه في **جنيالوجيا الأخلاق** إلى أن الله، النظام الرمزي الذي لا يمكن إدراكه، **هو قد جُعِل** (*rendered*) **غير قابل للإدراك** بواسطة سلطة ما (إرادة السلطة (the will-to-power)) هي على نحو منتظم تؤسس عجزه (powerlessness) الخاص[53]؟ هذا التصوير للقانون الأبوي

(53) يُنظر:
Friedrich Nietzsche, "First Essay," in: *On the Genealogy of Morals*, Walter Kaufmann (trans.) (New York: Vintage, 1969),
وذلك في ما يخص تحليله لأخلاق العبيد. ها هنا كما في أي مكان من كتاباته، يدعي نيتشه أن الله هو مخلوق عبر إرادة الاقتدار بوصفه عملية تحطيم للذات وأن استعادة إرادة الاقتدار من هذا التنصيب لاستعباد الذات هو ممكن من طريق استرداد القدرات الخلاقة نفسها التي أنتجت فكرة الله، وفي نوع من المفارقة، أنتجت عدم القدرة لدى البشر. وإن كتاب فوكو **المراقبة والمعاقبة** هو قد اعتمد بشكل واضح على كتاب **في جنيالوجيا الأخلاق**، وبشكل أوضح على "المقالة الثانية" كما أيضًا على كتاب نيتشه **الفجر**. كذلك فإن تمييزه بين السلطة الإنتاجية والسلطة القضائية هو متجذر بشكل بين في تحليل نيتشه عن الاستعباد الذاتي للإرادة. وبمفردات فوكو، إن بناء القانون القضائي هو مفعول السلطة الإنتاجية، ولكن حيث تؤسس السلطة الإنتاجية احتجابها الخاص وتبعيتها. إن نقد فوكو لاكان والفرضية القمعية عمومًا هو يركز على المنزلة المبالغ فيها للقانون القضائي. يُنظر:
Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*, Robert Hurley (trans.) (New York: Vintage, 1980), p. 81.

[كل هذه الفقرة ساقطة في الترجمة الفرنسية. يُنظر:
Judith Butler, *Trouble dans le genre: Pour un féminisme de la subversion*, Cynthia Kraus (trad.) (Paris: Éd. la Découverte, 2005), p. 146.

(المترجم)].

باعتباره السلطان (authority) الذي لا مرد له والذي لا يمكن معرفته، الذي أمامه تكون الذات المجنوسة مكبلة بالفشل، يجب أن يُقرّأ من زاوية الدافع اللاهوتي الذي يحركه كما أيضًا من جهة نقد اللاهوت الذي يومئ إليه. إن بناء القانون الذي يضمن الفشل هو بمثابة أعراض على ضرب من أخلاق العبيد التي تجحد السلطات المنتجة نفسها التي تستعملها من أجل بناء "القانون" باعتباره استحالة دائمة. ما هي السلطة التي تخلق هذا الوهم الذي يعكس إخضاعًا للذات (subjection) لا مرد له؟ ما هي الرهانات الثقافية للاحتفاظ بالسلطة داخل هذه الدائرة السالبة لنفسها، وكيف يمكن استعادة تلك السلطة من زخارف قانون تحريمي هو نفسه تلك السلطة في تخفيها واستعبادها لذاتها؟

III. فرويد وماليخوليا الجندر

على الرغم من أن إيريغاري تؤكد أن بنية الأنوثة وبنية الماليخوليا "تتقاطعان"[54]، وأن كريستيفا تماهي بين الأمومة والماليخوليا ضمن "الأمومة حسب بليني"[55] كما أيضًا ضمن **الشمس السوداء: الاكتئاب والماليخوليا** (*Soleil noir*:[56]

---

(54) Irigaray, *Speculum*, pp. 66-73.

(55) J. Kristeva, "Motherhood according to Giovanni Bellini," in: *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, L. S. Roudiez (ed.), T. Gora, A. Jardine & L. S. Roudiez (trans.) (New York: Columbia University Press, 1980), pp. 237-270.

(المترجم)

(56) [Julia Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie* (Paris: Gallimard, 1987).

(المترجم)].

يُنظر:

Kristeva, *Desire in Language*; Kristeva, *Soleil noir*,

صدرت ترجمة إنكليزية للكتاب:

Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, Leon Roudiez (trans.) (New York: Columbia University Press, 1989).

إن قراءة كريستيفا للماليخوليا في هذا النص الأخير هي قائمة في شطر منها على كتابات ميلاني كلاين (Melanie Klein). الماليخوليا هي غريزة قتل الأم (matricidal) المنقلبة ضد الذات الأنثوية وبالتالي هي مرتبطة بمشكل المازوشية. ويبدو أن كريستيفا تقبل بفكرة الاعتداء البدائي في هذا النص وتفرق بين الأجناس وفقًا للموضوع البدائي للاعتداء والطريقة التي بها هي ترفض اقتراف الجرائم التي ترغب بشكل عميق في ارتكابها. وهكذا فإن الموقف الذكوري هو مفهوم بوصفه سادية موجهة نحو الخارج، =

Dépression et mélancolie) فإنه لم يُبذل إلا جهد قليل من أجل فهم ما يكتنف الجنسانية الغيرية من إنكار/ واحتفاظ عند إنتاج الجندر في الإطار المغاير جنسيًا. وإن فرويد يعزل آلية الماليخوليا بوصفها أمرًا جوهريًا بالنسبة إلى "تكون الأنا" و"الشخصية" (character)، لكنه يلمح فقط إلى مركزية ماليخوليا الجندر. ففي مقالة **الأنا والهو** (1923)، هو قد اشتغل على بنية الحداد بوصفها هي البنية الأولية لتكون الأنا، وهي أطروحة يمكن أن نجد آثارها في مقالة عام 1917 عن "الحداد والماليخوليا"[57]. ويذهب فرويد إلى أنه عند تجربة فقدان كائن بشري آخر نحبه يمكن أن يُقال عن الأنا إنه يبتلع (to incorporate) ذلك الآخر في بنية الأنا نفسها، مستخدمًا صفات الآخر و"محافظًا" (sustaining) على الآخر عبر أفعال المحاكاة السحرية. إن فقد الآخر الذي نرغب فيه ونحبه هو أمر يتم تجاوزه عبر عملية تماهٍ مخصوصة هي تسعى إلى إيواء ذلك الآخر داخل بنية الذات نفسها: "وهكذا بفراره داخل الأنا، يفلت الحب من الهلاك"[58]. هذا التماهي ليس مجرد أمر مؤقت أو اتفاقي، بل هو يصبح بنية جديدة للهوية؛ وفي الواقع فإن الآخر يصبح جزءًا من الأنا عبر الاستبطان الدائم لصفات الآخر[59]. وفي الحالات التي يتم

= حيث يكون الأنثوي مازوشية موجهة نحو الداخل. وبالنسبة إلى كريستيفا فإن الماليخوليا هي "حزن شهواني" يبدو مربوطًا بالإنتاج المصعد للفن. ويبدو أن الشكل الأعلى من هذا التصعيد هو مركز على العذاب الذي هو أصله. والنتيجة هي أن كريستيفا تُنهي الكتاب، فجأة وبشكل سجالي قليلًا، بتقريض الأعمال الكبرى للحداثة التي تفصح عن البنية التراجيدية للفعل الإنساني في الوقت الذي تدين فيه المجهود ما بعد الحديث من أجل تأييد التشظيات المعاصرة للحياة النفسية (psyche) بدلًا من التشكي منها. عن مناقشة حول دور الماليخوليا ضمن "الأمومة حسب بليني" (Motherhood According to Bellini)، يُنظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب، المبحث I: "سياسة الجسد حسب كريستيفا".

(57) يُنظر:
Sigmund Freud, "The Ego and the Super-Ego (Ego-Ideal)," in: *The Ego and the Id*, James Strachey (ed.), Joan Riviere (trans.) (New York: Norton, 1960; [1923]),
في ما يخص مناقشة فرويد حول الحداد والماليخوليا وعلاقتهما بالأنا، وتكون الشخصية وكذلك مناقشته حول الحلول البديلة للنزاع الأوديبي (the Oedipal conflict).
وأنا مدينة لبول شفابر (Paul Schwaber) لكونه اقترح علي هذا الفصل. أما الاقتباسات من "الحداد والماليخوليا" (Mourning and Melancholia)، والتي سوف تظهر لاحقًا في النص، فهي تحيل على:
Sigmund Freud, *General Psychological Theory*, Philip Rieff (ed.) (New York: MacMillan, 1976).

(58) Freud, *General Psychological Theory*, p. 178.

(59) عن مناقشة مفيدة حول "التماهي"، يُنظر: =

فيها قطع علاقة متناقصة عبر الفقد، يصبح ذلك التناقض مستبطنًا بوصفه استعدادًا للنقد الذاتي أو تحقير الذات، حيث يكون دور الآخر عندئذ محتلًا وموجهًا من طرف الأنا ذاته:" إن التماهي النرجسي مع الموضوع إنما يصبح معوضًا عن التوظيف الإيروسي، والنتيجة عن ذلك هي أنه على الرغم من الخصام مع الشخص المحبوب فإن علاقة الحب يجب ألا يتم التخلي عنها"[60]. وفي وقت لاحق وضح فرويد أن مسار استبطان حالات الحب المفقودة والمحافظة عليها هو أمر حاسم بالنسبة إلى تكون الأنا و"اختيار-الموضوع" لديه.

في مقالة **الأنا والهو**، يحيل فرويد على مسار الاستبطان هذا الذي تم وصفه في "الحداد والماليخوليا" ويلاحظ:

> نحن نجحنا في تفسير الاضطراب (disorder) المؤلم للماليخوليا عبر الافتراض بأن الموضوع المفقود هو [في ذلك التألم منها][61] إنما يتم تركيبه من جديد في صلب الأنا؛ نعني، أن توظيفًا ما للموضوع (an object-cathexis) قد تم استبداله بواسطة التماهي. إلا أننا في ذلك الوقت لم نقدر الدلالة التامة لهذا المسار ولم نعرف كم هو شائع وكم هو مميز. ومنذئذ نحن أتينا إلى فهم أن هذا النوع من الاستبدال هو له نصيب كبير في تعيين الشكل الذي يأخذه الأنا وأنه يقوم بمساهمة جوهرية في إرساء ما يسمى "شخصيته"[62].

بيد أنه، كما يتبين من مجرى هذا الفصل عن "الأنا والأنا الأعلى (مثال-الأنا)"، لم يعد مجرد "الشخصية" هو ما يتم وصفه، بل اكتساب هوية الجندر كذلك. فمن خلال الادعاء بأنه "قد يكون هذا التماهي هو الشرط الوحيد الذي تحته يمكن للهو (the id) أن يتخلى عن موضوعاته"، يشير فرويد إلى أن استراتيجية استبطان الماليخوليا هي **لا تتعارض** مع عمل الحداد، بل قد تكون الطريقة الوحيدة التي من خلالها يستطيع الأنا أن يبقى على قيد الحياة بعد فقدان روابطه

Richard Wollheim, "Identification and Imagination: The Inner Structure of a Psychic Mechanism," in: = Richard Wollheim (ed.), *Freud: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Anchor Press, 1974), pp. 172-195.

(60) Freud, *General Psychological Theory*, p. 170.

(61) زيادة المؤلفة. (المترجم)

(62) Freud, *The Ego and the Id*, p. 18.

العاطفية الجوهرية بالآخرين. ويذهب فرويد إلى القول بأن "شخصية الأنا هي ترسب توظيفات الموضوع المتخلى عنها وذلك يحتوي على تاريخ اختيارات الموضوع تلك"[63]. هذا المسار الاستبطاني للحب المفقود إنما يصبح مفيدًا بالنسبة إلى تكون الجندر عندما نتحقق من أن سفاح المحارم، من بين وظائف أخرى، هو يدشن نوعًا من فقد الموضوع المحبوب لدى الأنا وهو ما يستعيده الأنا انطلاقًا من الفقد عبر استبطان موضوع الرغبة المحرم. وفي حالة تزاوج (union) جنسي غيري محظور، فإن الموضوع هو الذي يتم إنكاره، ولكن ليس كيفية الرغبة، بحيث أن الرغبة قد انحرفت عن ذلك الموضوع نحو موضوعات أخرى من الجنس المقابل. أما في حالة تزاوج جنسي مثلي محظور فإنه من الواضح أن الرغبة والموضوع كليهما هما يستوجبان التخلي ومن ثم يصبحان خاضعين (become subject to) للاستراتيجيات الاستبطانية للماليخوليا. وبالتالي، "فإن الولد الصغير يتعامل مع الأب من طريق التماهي معه"[64].

في التشكل الأول للتماهي بين الابن والأب اعتبر فرويد أن التماهي يقع من دون توظيف الموضوع السابق[65]، بمعنى أن التماهي ليس نتيجة حب مفقود أو محظور يكنه الابن للأب. ولكن لاحقًا سوف يصادر فرويد على أن الجنسانية المزدوجة الأولية بمثابة عامل معقد في مسار تكون الشخصية والجندر. ومع المصادرة على مجموعة من الاستعدادات الليبيدية المزدوجة الميول الجنسية لم يعد هناك من علة لإنكار وجود حب جنسي أصلي للابن تجاه الأب، ومع ذلك فإن فرويد ينكر ذلك ضمنيًا. إلا أن الولد، مع ذلك، هو يتحمل توظيفًا أوليًا تجاه الأم، ويلاحظ فرويد أن الجنسانية المزدوجة هنا هي تعرف بنفسها في السلوك الذكري والأنثوي الذي من خلاله يحاول الولد الصغير أن يغري الأم.

على الرغم من أن فرويد قد أدخل مركب أوديب من أجل أن يفسر

(63) Ibid., p. 19.
(64) Ibid., p. 21.
(65) Ibid., p. 21.

لماذا يجب على الولد أن يمتنع عن الأم وأن يتخذ موقفًا متضاربًا تجاه الأب، فهو يلاحظ بعد ذلك بقليل أنه "قد يكون الأمر أيضًا أن التضارب الحاصل في العلاقات مع الآباء قد يجب عزوُه في جملته إلى الجنسانية المزدوجة، وأنه ليس أمرًا، كما كنت قدمته سابقًا، قد تم تطويره خارج التماهي نتيجة للتنافس"[66]. ولكن ما الذي سيحدد التضارب في هذه الحالة؟ من الواضح أن فرويد يقصد الإشارة إلى أن الولد يجب أن يختار ليس فقط بين اختيارين اثنين من الموضوعات، بل بين الاستعدادين الجنسيين، الذكري منهما والأنثوي. إن كون الولد هو غالبًا يختار الاستعداد الجنسي الغيري هو لن يكون، إذن، نتيجة الخوف من الإخصاء من طرف الأب، بل نتيجة الخوف من الإخصاء- نعني، الخوف من "التأنيث" ("feminization") المقترن في نطاق الثقافات الجنسية الغيرية بالجنسانية الغيرية الذكرية. وفي الواقع ليست الشهوة الجنسية الغيرية تجاه الأم هي التي يجب أولًا أن تتم معاقبتها وتصعيدها (sublimated)، بل إن التوظيف الجنسي الغيري هو الذي يجب إخضاعه لجنسانية غيرية معتمَدة ثقافيًا. وبالفعل إذا كانت الجنسانية المزدوجة الأولية وليس دراما التنافس الأوديبية هي بالأحرى ما ينتج امتناع الولد عن الأنوثة وتضاربه تجاه الأب، فإن أولية التوظيف الأمومي من الآن فصاعدًا تصبح مريبة أكثر فأكثر، ومعها بالتالي الجنسانية الغيرية الأولية لتوظيف الموضوع عند الولد.

وبقطع النظر عن العلة في امتناع الولد عن الأم (هل علينا أن نُظهر الأب المعاقِب بوصفه منافسًا أو بوصفه موضوعًا للرغبة هو يمنع نفسه بما هو كذلك؟)، فإن الامتناع يصبح بمثابة اللحظة المؤسسة لما يسميه فرويد "توطيد" (consolidation) الجندر. ومن خلال خسارة الأم بوصفها موضوع رغبة، فإن الولد إما يستبطن الفقدان عبر التماهي معه، وإما يزيح تعلقه الجنسي الغيري من مكانه، وفي هذه الحالة هو يقوي تعلقه بأبيه ومن ثم هو "يوطد" ذكورته. وكما توحي بذلك استعارة التوطيد، فإنه من الواضح أن هناك فُتاتًا وقطعًا من الذكورة ينبغي العثور عليها داخل المنطقة النفسية،

(66) Ibid., p. 23, n. 1.

واستعدادات ونزعات جنسية، وأهدافًا، لكنها منتشرة وغير منظمة، غير مقيدة بحصرية اختيار جنسي غيري للموضوع. وبالفعل إذا تخلى الولد عن الهدف والموضوع كليهما وبالتالي عن كل توظيف جنسي غيري، فهو سوف يستبطن الأم ويعد أنا أعلى أنثويًا يقوم بحل الذكورة وإرباك نظامها، وتوطيد الاستعدادات الليبيدية الأنثوية في مكانها.

كذلك الأمر بالنسبة إلى الفتاة الصغيرة، فإن مركب أوديب يمكن أن يكون إما "موجبًا" (التماهي مع الجنس نفسه) أو "سالبًا" (التماهي مع الجنس المقابل)؛ وإن فقدان الأب المدشن من طريق سفاح المحارم قد يمكن أن ينتهي إما في تماهٍ مع الموضوع المفقود (توطيد الذكورة) أو في انحراف الهدف عن الموضوع، وفي هذه الحالة تنتصر الجنسانية الغيرية على الجنسانية المثلية، ويتم العثور على موضوع معوض. وفي خاتمة فقرته الصغيرة عن مركب أوديب السالب لدى الفتاة الصغيرة، يلاحظ فرويد أن العامل الذي يحدد أي تماهٍ قد تم القيام به، إنما هو قوة أو ضعف الذكورة والأنوثة من حيث استعدادها. وعلى نحو لا يخلو من دلالة، يعترف فرويد بحيرته إزاء ماذا يمكن أن يكون على وجه الدقة استعدادٌ ذكري أو أنثوي عندما يقطع حديثه بالتعبير عن شكه في جملة اعتراضية قائلًا: "-مهما كان الشيء الذي يمكن أن يكونه-"[67].

ما هي هذه الاستعدادات الأولية التي يبدو أن فرويد نفسه قد غرق في خضمها؟ هل هي صفات تنظيم لليبيدي غير واعٍ، وكيف تتهيأ التماهيات المختلفة على وجه الدقة في أعقاب عمل النزاع الأوديبي على إعادة تقوية أو حل كل واحد من هذه الاستعدادات؟ أي جانب من "الأنوثة" يجب علينا أن نسميه استعداديًا (dispositional)، وما هي نتيجة التماهي؟ وفي الواقع، ما الذي يمنعنا من فهم "استعدادات" الجنسانية المزدوجة باعتبارها **مفاعيل** أو **إنتاجات** ناجمة عن متواليات عدة من الاستبطانات؟ وأكثر من ذلك، كيف يمكن لنا أن نتعرف على استعداد "أنثوي" أو "ذكري" في البداية؟ من خلال أي آثار هو معروف، وإلى أي مدى نحن نضطلع باستعداد "أنثوي" أو "ذكري" بوصفه

(67) Ibid., p. 22.

الشرط المسبق من أجل اختيار موضوع مغاير جنسيًا؟ وبعبارة أخرى، إلى أي مدى نحن لا نقرأ الرغبة في الأب بوصفها دليلًا على استعداد أنثوي إلا لأننا بدأنا، رغم مصادرة الازدواجية الجنسية الأولية، بقالب جنساني غيري عن الرغبة؟

إن البناء المفهومي للازدواجية الجنسية في معنى **استعدادات**، أنثوية وذكرية، تتخذ من الأهداف المغايرة جنسيًا متضايفات قصدية لها، هو أمر يشير إلى أن الرأي عند فرويد هو أن **الازدواجية الجنسية هي التوافق بين رغبتين متغايرتين جنسيًا داخل نفس واحدة** *(single psyche)*. إن الاستعداد الذكري هو، بالفعل، لا يكون موجهًا أبدًا نحو الأب بوصفه موضوعًا للحب الجنسي، كما أن الاستعداد الأنثوي لا يكون موجهًا نحو الأم (وقد تكون الفتاة موجهة على هذا النحو، ولكن هذا قبل أن تكون قد تخلت عن الجانب "الذكري" من استعدادها الطبيعي). بالامتناع عن الأم بوصفها موضوعًا للحب الجنسي، فإن البنت تمتنع بالضرورة عن ذكورتها، وعلى نحو لا يخلو من مفارقة، هي "تثبت" أنوثتها كنتيجة لذلك. وهكذا، فإنه في نطاق أطروحة فرويد عن الازدواجية الجنسية الأولية، ليس ثمة جنسانية مثلية، والمتقابلات تتجاذب فحسب.

ولكن ما هو الدليل الذي يقدمه لنا فرويد حول وجود هكذا استعدادات؟ إذا لم يكن هناك طريقة للتمييز بين الأنوثة المكتسبة عبر الاستبطانات وتلك التي هي استعدادية بشكل قطعي، فما الذي يحول دون الاستنتاج بأن كل التجاذبات الخاصة بالجندر هي نتيجة الاستبطانات؟ على أي قاعدة تكون الجنسانيات والهويات الاستعدادية معزوة (ascribed) إلى الأفراد، وأي معنى يمكننا أن نمنحه إلى "الأنوثة" و"الذكورة" في بداية الأمر؟ ونحن نتخذ إشكالية الاستبطان بمثابة نقطة انطلاق لنا، دعونا ننظر في منزلة التماهيات المستبطَنة في نطاق تكون الجندر، وبشكل ثانوي، في العلاقة بين تجاذب جندري مستبطَن وماليخوليا التماهيات المستبطَنة المعاقبة لذاتها.

ضمن مقالة "الحداد والماليخوليا"، تأول فرويد مواقف الماليخوليا التي

تنقد ذاتها على أنها نتيجة استبطان موضوع الحب المفقود. وعلى وجه الدقة لأن ذلك الموضوع مفقود، حتى ولو بقيت العلاقة متضاربة وغير محلولة، فإن الموضوع هو قد "جُلب إلى داخل" الأنا حيث يستمر الخصام على نحو سحري بوصفه حواراً باطنياً بين شطرين اثنين من النفس. وضمن "الحداد والماليخوليا"، يكون الموضوع المفقود مهيأ داخل الأنا في شكل صوت نقدي أو فاعلية (agency) نقدية، والغضب الذي تم الشعور به في الأصل تجاه الموضوع هو قد انقلب بحيث إن الموضوع المستبطَن هو قد صار الآن يوبخ الأنا:

> إذا ما أصغى المرء بصبر إلى الاتهامات العديدة والمختلفة التي يطلقها الماليخولي ضد نفسه، فإنه لن يستطيع في النهاية أن يتحاشى الانطباع بأنه حتى الأكثر عنفاً من بينها هي من الصعب أن تُطبق على المريض نفسه، ولكن مع بعض التحويرات القليلة هي يمكن أن تتطابق مع طرف آخر، شخص يحبه المريض أو كان يحبه أو يجب أن يحبه... إن معاتبات النفس هي معاتبات ضد موضوع محبوب هو قد تم حملُه على الأنا الخاص بالمريض[68].

إن الماليخولي يرفض فقدان الموضوع، ويصبح الاستبطان بمثابة استراتيجيا سحرية من أجل إحياء الموضوع المفقود، ليس فقط لأن الفقدان مؤلم، بل لأن التضارب المشعور به تجاه الموضوع يتطلب أن يتم الإبقاء على الموضوع حتى تستقر الاختلافات. وفي هذه المقالة المبكرة، فهِمَ فرويد الحزن (grief) على أنه انسحاب التوظيف الليبيدي من الموضوع والتحويل الناجح لهذا التوظيف على موضوع جديد. لكن فرويد في مقالة **الأنا والهو** هو قد راجع هذا التمييز بين الحداد والماليخوليا وأشار إلى أن مسار التماهي المقرون بالماليخوليا قد يمكن أن يكون "الشرط الوحيد الذي تحته يستطيع الهو أن يتخلى عن موضوعاته"[69]. وبعبارة أخرى، فإن التماهي مع حالات الحب

(68) Freud, *General Psychological Theory*, p. 169.

(69) Freud, *The Ego and the Id*, p. 19.

(loves)[70] المفقود المميزة للماليخوليا إنما يصبح بمثابة الشرط المسبق بالنسبة إلى عمل الحداد. إن المسارين، المتصورين في الأصل بوصفهما استعداديين، هما الآن مفهومان على أنهما جانبان مترابطان بشكل كامل من مسار الحزن[71]. وفي آرائه الأخيرة، لاحظ فرويد أن استبطان الفقدان هو أمر تعويضي: "عندما يتقلد الأنا ملامح الموضوع، فهو يفرض نفسه، إن صح التعبير، على فقدان الهو بالقول: 'انظر، يمكنك أن تحبني أيضًا - أنا مثل الموضوع تمامًا'"[72]. وبالمعنى الدقيق للكلمة فإن التخلي عن الموضوع هو ليس نفيًا للتوظيف، بل هو استبطان له، وبالتالي، احتفاظ به.

ما هي على وجه الدقة طوبولوجيا الحياة النفسية (the psyche) التي في نطاقها يقيم الأنا وتجارب الحب المفقود (lost loves) في مسكن دائم؟ من الواضح أن فرويد قد بنى مفهوم الأنا في شركة دائمة مع المثل الأعلى للأنا الذي يفعل باعتباره هيئة (agency)[73] أخلاقية على أنواع مختلفة. إن حالات الفقد (losses) المستبطَنة للأنا قد تمت استعادتها بوصفها جزءًا من هيئة المراقبة الأخلاقية هذه، نعني استبطان الغضب والتأنيب الذين تم الشعور بهما في الأصل تجاه الموضوع في نمطه الخارجي. وفي عملية الاستبطان، يكون هذان الغضب والتأنيب، المتصاعدان على نحو لا مرد له بسبب الفقدان نفسه، موجهين نحو الداخل ومحميين؛ إن الأنا يغير مكانه مع الموضوع المستبطَن، مستثمرًا بذلك هذه الخارجية المستبطَنة بواسطة الهيئة الأخلاقية والسلطة. وهكذا، فإن الأنا يفرط في غضبه ونجاعته لمصلحة المثل الأعلى للأنا الذي ينقلب ضد الأنا نفسه الذي هو محمي به. وبعبارة أخرى، إن الأنا يقوم ببناء

(70) الحب بالعربية لا جمع له. (المترجم)

(71) شكل نيكولاس أبراهام وماريا توروك استثناءً إزاء هذا الدمج للحداد والماليخوليا. يُنظر الهامش (81) أدناه.

(72) Freud, *The Ego and the Id*, p. 20.

(73) يغلب الظن أن بتلر تستعمل هذا اللفظ هنا في معنى المصطلح في التحليل النفسي، أي بوصفه ترجمة إنكليزية للمصطلح الألماني "die Instanz": الذي يعني "الجهاز" أو هيئة المحاكمة أو النظام. (المترجم)

طريقة للانقلاب على نفسه. وبالفعل فإن فرويد يحذر من الإمكانات الأخلاقية الفائقة لهذا المثل الأعلى للأنا، التي بمقدورها، متى نُظر إليها في حدودها القصوى، أن تدفع على الانتحار[74].

إن بناء الأنا الباطني إنما يشتمل على استبطان هويات الجندر أيضًا. ويلاحظ فرويد أن المثل الأعلى للأنا هو حل بالنسبة إلى مركب أوديب وهو بذلك وسيلة من أجل التوطيد الناجح للذكورة والأنوثة:

> إن الأنا الأعلى هو، مع ذلك، ليس مجرد بقية من اختيارات - الموضوع الأسبق للهو: فهو يمثل أيضًا تشكلًا طاقيًا ارتكاسيًا ضد هذه الاختيارات. إن علاقته بالأنا هي ليست مستنفدة في الأمر القائل: "عليك أن تكون مثل هذا (مثل أبيك)". بل هو يتضمن التحريم أيضًا: "**لا يجوز لك أن تكون** مثل هذا (مثل أبيك)" - أي، لا يجوز لك أن تفعل كل ما يفعله؛ بعض الأشياء هي امتياز له[75].

وهكذا فإن المثل الأعلى للأنا يُستخدَم بوصفه هيئة باطنية للعقاب والحظر (taboo)، هي، حسب فرويد، تعمل من أجل توطيد هوية الجندر عبر إعادة قيادة الرغبة وتصعيدها على نحو مناسب. إن استبطان أحد الوالدين باعتباره موضوعًا للحب هو يعاني من قلب ضروري للمعنى. إن الوالد هو ليس فقط محرمًا من حيث هو موضوع للحب، بل هو مستبطَن بوصفه موضوعًا **محرمًا** أو ساحبًا للحب. وهكذا فإن الوظيفة التحريمية للمثل الأعلى للأنا هي تعمل من أجل أن تحرم، أو، في الواقع، من أجل أن تقمع التعبير عن الرغبة تجاه

---

(74) عن نظرية في التحليل النفسي تؤيد عقد تمييز بين الأنا الأعلى بوصفه آلية عقاب والأنا المثالي (بوصفه أمثلَة (idealization) تخدم رغبة نرجسية)، وهو تمييز من الواضح أن فرويد لا يقوم به ضمن مقالة "الأنا والهو"، يمكن الرجوع إلى:
Janine Chasseguet-Smirgell, *The Ego-Ideal, A Psychological Essay on the Malady of the Ideal*, Paul Barrows (trans.), Christopher Lasch (intro.) (New York: Norton, 1985).
وهو منشور في الأصل تحت عنوان: **مثال الأنا** (*L'ideal du moi*). وقد اشتغل نصها على نموذج ساذج عن نمو الجنسانية يحط من شأن الجنسانية المثلية ويخوض بانتظام سجالًا ضد الحركة النسوية وضد لاكان.

(75) Freud, *The Ego and the Id*, p. 24.

هذا الوالد، ولكن أيضًا هي تؤسس "فضاءً" باطنيًا حيث يمكن لذلك الحب أن يكون **محفوظًا**. ولأن حل معضلة أوديب يمكن أن يكون إما "موجبًا" أو "سالبًا"، فإن تحريم الوالد من الجنس المقابل يمكن إما أن يقود إلى عملية تماهٍ مع جنس الوالد المفقود أو إلى رفض لذلك التماهي، وبالتالي، إلى انحراف الرغبة المغايرة جنسيًا.

ومن حيث هو مجموعة من العقوبات والمحرمات، فإن المثل الأعلى للأنا هو ينظم التماهي الذكري والأنثوي ويعينه. ولأن عمليات التماهي تعوض العلاقات مع الموضوع، وأن التماهيات هي نتيجة الفقدان، فإن تماهي الجندر هو ضرب من الماليخوليا حيث يكون جنس الموضوع المحرم مستبطنًا بوصفه تحريمًا. وهذا التحريم هو يعاقب وينظم هويةَ الجندر المنفصلة عن الأخريات وقانونَ الرغبة المغايرة جنسيًا. إن حل مركب أوديب يؤثر على التماهي الجندري ليس فقط عبر حظر سفاح المحارم بل، قبل ذلك، عبر الحظر ضد الجنسانية المثلية. والنتيجة هي أن الواحد يتماهى مع موضوع الحب الذي من الجنس نفسه، وذلك باستبطان هدف التوظيف المغاير جنسيًا وموضوعه كليهما. إن عمليات التماهي الناجمة عن الماليخوليا هي أنماط من الاحتفاظ بعلاقات الموضوع غير المحلولة، وفي حالة التماهي الجندري مع نفس الجنس، تكون علاقات الموضوع غير المحلولة مغايرة جنسيًا على الدوام. وفي الواقع كلما كان التجاذب الجندري أكثر صرامة واستقرارًا، إلا وكان الفقدان الأصلي أقل حلًا، بحيث إن الحدود الجندرية الجامدة هي تعمل على نحو لا مناص منه من أجل إخفاء فقدانِ حب أصلي هو، دون الاعتراف به، لا يمكن إلا الفشل في حله.

ولكن من الواضح أنه ليس كل تماهٍ جندري هو قائم على التنفيذ الناجح للحظر ضد الجنسانية المثلية. إذا كانت الاستعدادات الأنثوية والذكرية هي نتيجة الاستبطان الفعلي لذلك الحظر، وإذا كانت الإجابة الماليخولية عن فقدان الموضوع من الجنس نفسه هي أن نتحد مع ذلك الموضوع، وفي الواقع، أن **نصير** ذلك الموضوع، عبر بناء المثل الأعلى للأنا، فإن هوية الجندر إنما

تظهر في المقام الأول على أنها استبطان تحريم معين أثبت أنه مكون للهوية. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الهوية هي مبنية ومحافَظ عليها بواسطة التطبيق المتسق لهذا الحظر، ليس فقط في أسلبة (stylization) الجسد امتثالًا للمقولات المتمايزتين للجنس، بل في إنتاج الرغبة الجنسية و"إعدادها سلفًا" (disposition). إن لغة الاستعداد تتحرك من صيغة الفعل (**أن يكون مستعدًا** (*to be disposed*)) إلى صيغة الاسم، ومن ثم هي تصبح متجمدة (**أن يمتلك استعدادات** (*to have dispositions*))؛ إن لغة "الاستعدادات" هي تأتي بذلك بوصفها نزعة تأسيسية (foundationalism) زائفة، حيث تكون نتائج الشعور مشكلة أو "مثبتة" عبر مفاعيل التحريم. والنتيجة هي أن الاستعدادات ليست الوقائع الجنسية الأولية للحياة النفسية، بل مفاعيل ناجمة عن قانون مفروض بواسطة الثقافة وبواسطة الأفعال المتواطئة والمتقلبة على القيم التي تصدر عن المثل الأعلى للأنا (the ego ideal)[76].

في المالِيخوليا، يكون الموضوع المحبوب مفقودًا عبر وسائل متنوعة: الانفصال أو الموت أو انقطاع رابطة عاطفية. وفي الوضعية الأوديبية، يكون الفقد مفروضًا بواسطة **تحريم** مرئي عبر مجموعة من العقوبات. إن مالِيخوليا التماهي الجندري التي "تجيب" عن المعضلة الأوديبية يجب، بذلك، أن تُفهَم على أنها عملية استبطان لتوجيه أخلاقي باطني هو قد اكتسب بنيته وطاقته من حظر منفذ بشكل خارجي. وعلى الرغم من أن فرويد لم يقدم حجة صريحة في مصلحة هذا الأمر، فإنه يبدو أن الحظر ضد الجنسانية المثلية يجب أن **يسبق** حظر سفاح المحارم المغاير جنسيًا؛ إن الحظر ضد الجنسانية المثلية هو في الواقع يخلق "الاستعدادات" المغايرة جنسيًا التي من خلالها يصبح النزاع

(76) هو مصطلح أدخله فرويد (بالألمانية: Ichideal) في السياق الذي أدخل فيه مفهوم "النرجسية" في عام 1914، حيث يعني القيم الإيجابية التي تصبو إليها الذات، وعلى الرغم من عدم التمييز بينه وبين مصطلح "الأنا الأعلى" (Über-Ich) الذي لا يظهر إلا في عام 1923، فإن فرويد قد انتهى في عام 1932 (ضمن **محاضرات جديدة في التحليل النفسي** (*New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*)) إلى التمييز بينهما وصار "الأنا الأعلى" في آخر المطاف هيئة أخلاقية، ويمثل، إلى جانب "الهو" و"الأنا"، أحد الأجهزة الثلاثة في الطوبيقا الثانية للتحليل النفسي لدى فرويد. (المترجم)

الأوديبي ممكنًا. إن الولد الصغير والفتاة الصغيرة اللذين يدخلان في الدراما الأوديبية بأهداف مغايرة جنسيًا سفاحية (incestuous) هما قد تم بعدُ إخضاعهما (subjected)[77] إلى تحريمات هي "تُعِدهما سلفًا" في اتجاهات جنسية مختلفة. وهكذا، فإن الاستعدادات التي يفترض فرويد أنها وقائع أولية أو مقومة للحياة الجنسية إنما هي مفاعيل لقانون، متى تم استبطانه، هو ينتج وينظم الهوية الجندرية المتمايزة والجنسانية الغيرية.

ومن جهة ما هي بعيدة أن تكون أساسية فإن هذه الاستعدادات هي نتيجة مسار هدفه هو التستر على جنيالوجيته الخاصة. وبعبارة أخرى، فإن "الاستعدادات" هي آثار تاريخ من التحريمات الجنسية المطبقة غير المصرح بها والتي تسعى التحريمات إلى جعلها أمرًا لا يمكن التصريح به. إن الاعتبار السردي لاكتساب الجندر الذي يبدأ بالمصادرة على الاستعدادات هو بالفعل يُسقط نقطة الانطلاق السردية التي بإمكانها أن تكشف أن السرد (the narrative) هو تكتيك لتضخيم الذات في صلب التحريم نفسه. وإن الاستعدادات هي، في سرد التحليل النفسي، مدربة، مثبتة، وموطدة بواسطة تحريم هو يأتي، في وقت لاحق وباسم الثقافة، من أجل إخماد الاضطراب (disturbance) الذي خلقه توظيف مغاير جنسيًا غير مكبوح. ومن جهة ما هو مُصرح به من وجهة نظر تأخذ القانون التحريمي على أنه اللحظة المؤسسة للسرد، فإن القانون ينتج الجنسانية في شكل "استعدادات" ويظهر بشكل مراوغ في نقطة لاحقة من الزمن من أجل تحويل هذه الاستعدادات "الطبيعية" المزعومة إلى بنى مقبولة ثقافيًا للقرابة القائمة على زواج الأباعد. ومن أجل إخفاء جنيالوجيا القانون من حيث هو قانون منتج لنفس الظاهرة التي يدعي لاحقًا بأنه يرشدها أو يقمعها فقط، فإن القانون يؤدي (to perform) وظيفة ثالثة: بتنصيب نفسه بوصفه مبدأ الاستمرارية المنطقية في سردٍ للعلاقات السببية يأخذ الوقائع النفسية بمثابة نقطة انطلاقه، يمنع

(77) علينا دومًا أن نبصر بالخيط الرفيع الذي تضعه اللغات الغربية بين "الإخضاع" (subjection) ومعنى "الذات" (subject). (المترجم)

هذا التشكيلُ للقانون إمكانيةَ قيام جنيالوجيا أكثر جذرية في الأصول الثقافية للجنسانية وعلاقات السلطة.

ماذا يعني على وجه الدقة أن نقلب السرد السببي لدى فرويد وأن نفكر في الاستعدادات الأولية بوصفها مفاعيل القانون؟ في المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية** نقد فوكو الفرضية القمعية بسبب افتراضها لرغبة أصلية (ليس "الرغبة" في لغة لاكان، بل **المتعة**) من شأنها أن تحفظ السلامة الأنطولوجية والأسبقية الزمنية بالنظر إلى القانون القمعي[78]. هذا القانون، حسب فوكو، هو في وقت لاحق يُسكت أو يحول تلك الرغبة إلى شكل أو تعبير (مثل الإزاحة) ثانوي ولا يحقق الرضا على نحو لا مناص منه. ويحتج فوكو بأن الرغبة، التي هي متصورة بوصفها في نفس الوقت أصلية ومقموعة، هي مفعول القانون الإخضاعي (subjugating) نفسه. والنتيجة هي أن القانون ينتج غرور الرغبة المقموعة من أجل عقلنة استراتيجياته الخاصة في تضخيم ذاتها، وبدلًا من تولي وظيفة قمعية، فإن القانون الحقوقي، هنا كما في أي مكان، يجب أن يُعاد تصوره باعتباره ممارسة خِطابية هي منتِجة أو مولدة – وهي خِطابية في معنى أنه ينتج الحكاية اللغوية من رغبة مقموعة من أجل الإبقاء على موقفه الخاص بوصفه أداة غائية. إن الرغبة محل النزاع هي تشرع في الدلالة (meaning) على "المقموع" بقدر ما أن القانون يشكل الإطار الذي يحدد سياقه (contextualizing)؛ وفي الواقع، فإن القانون هو الذي يعرف وينشط "الرغبة المقموعة" بما هي كذلك، هو الذي يداول المصطلح، وبالفعل، هو الذي يقتطع الفضاء الخِطابي من أجل التجربة الواعية بذاتها والمفصلة لغويًا التي تسمى "الرغبة المقموعة".

إن الحظر ضد سفاح المحارم، وبشكل ضمني، ضد الجنسانية المثلية، هو أمرٌ (injunction) قمعي يفترض رغبة أصلية متموقعة في فكرة "الاستعدادات"، التي تعاني من قمع يطال توجهًا لبيبديًا مثليًا جنسيًا في أصله، وينتج الظاهرة

(78) يُنظر:

Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I, p. 81.

المزاحة (displaced) للرغبة المغايرة جنسيًّا. وإن بنية هذه السردية الكبرى المميزة عن التطور الطفولي هي تصور الاستعدادات الجنسية في هيئة المحركات قبل الخطابية، الأولية زمنيًّا، والمتمايزة أنطولوجيًّا، التي تمتلك مقصدًا، وبالتالي، معنى قبل انبثاقها في اللغة والثقافة. إن الدخول نفسه في الحقل الثقافي هو يصرف تلك الرغبة عن معناها الأصلي، مع النتيجة الحاصلة بأن الرغبة داخل الثقافة هي، بالضرورة، متواليات من الانزياحات (displacements). وهكذا، فإن القانون القمعي هو بالفعل ينتج الجنسانية الغيرية، وهو لا يفعل فقط باعتباره شفرة سالبة أو إقصائية، بل بوصفه عقوبة، وعلى نحو أكثر إفادة، بوصفه قانون الخطاب، مميزًا ما يمكن التكلم فيه مما لا يمكن التكلم فيه (محددًا وبانيًا لميدان ما يمكن التكلم فيه)، والمشروع من غير المشروع.

IV. تعقد الجندر وحدود التماهي

إن التحليلات السالفة التي قام بها لاكان ورفيار وفرويد في مقالته **الأنا والهو**، إنما تمنحنا صيغًا متنافسة عن الكيفية التي تعمل بها تماهيات الجندر – وفي الواقع، عما إذا كان يمكن أن يُقال عنها إنها "تعمل" بعامة. إذ هل تعقد الجندر وتنافره يمكن أن يُفسر من زاوية تعدد جملة من التماهيات المتنافرة ثقافيًّا وتقاربها؟ أم أن كل تماهٍ هو مبني عن طريق إقصاء جنسانية من شأنها أن تضع تلك التماهيات موضع سؤال؟ مبدئيًّا، يمكن التماهيات المتعددة أن تكون تشكيلة غير تراتبية من التماهيات المتنقلة والمتراكبة من شأنها أن تضع موضع سؤال أسبقية أي إسناد جندري موحد (univocal). وفي الإطار الذي عمل فيه لاكان، فُهم التماهي على أنه مثبت داخل الفصل الثنائي بين "امتلاك" القضيب أو "كينونته"، مع النتيجة القاضية بأن الطرف المُقصى من الثنائية هو سوف يطارد الهيئة المتماسكة لكل منهما ويعطلها. إن الطرف المُقصى هو جنسانية مُقصاة تشكك في ادعاءات الذات من حيث قدرتها على تأسيس نفسها، كما أيضًا في مزاعمها معرفة مصدر رغبتها وموضوعها.

وفي أغلب الأمر، فإن الناقدات النسويات اللاتي اهتممن بإشكالية التماهي في التحليل النفسي هن قد ركزن أكثر الأحيان على مسألة التماهي الأمومي

وسعين إلى بلورة موقف إبستيمولوجي نسوي من هذا التماهي الأمومي و/ أو خطاب أمومي مطور من وجهة نظر ذلك التماهي ومصاعبه. ورغم ذلك فإن شططًا كبيرًا من ذلك العمل هو مهم إلى أقصى الحدود وذو تأثير واضح، فإنه قد انتهى إلى أن احتل موقعًا مهيمنًا داخل المدونة الناشئة للنظرية النسوية. وفضلًا عن ذلك فهو عملٌ يميل على وجه الدقة إلى تعزيز الثنائية، والإطار المناصر للنزعة الجنسانية الغيرية (heterosexist) الذي يقطع الجندار إلى ذكرية وأنثوية، ويمنع القيام بوصف مناسب لأنواع التقاربات التخريبية والساخرة التي تميز الثقافات التي ينادي بها المثليون (gay) والمثليات (lesbian). وكجهد جزئي للغاية للتصالح مع هذا الخطاب المادي، فإننا على أي حال سوف نقف عند وصف جوليا كريستيفا للعنصر السميوطيقي باعتباره تخريبًا أموميًا للعنصر الرمزي ونفحص عنه في الفصل الموالي.

ما هي الاستراتيجيات النقدية والمصادر التخريبية التي تظهر باعتبارها نتيجة للتفسيرات التي قدمها التحليل النفسي والتي نظرنا فيها إلى حد الآن؟ إن اللجوء إلى اللاوعي بوصفه مصدرًا للتخريب لا يكون له معنى، على ما يبدو، إلا إذا كان القانون الأبوي مفهومًا بوصفه حتمية جامدة وكونية من شأنها أن تجعل من "الهوية" قضية ثابتة واستيهامية. وحتى لو أننا قبلنا بالمحتوى الاستيهامي للهوية، فإنه لا يوجد أي سبب كي نفترض أن القانون الذي يحدد أطراف هذا الاستيهام هو منيع ضد التغيرات والاحتمالات التاريخية.

وبما أننا نعارض القانون المؤسس للعنصر الرمزي الذي يحدد الهوية بشكل مسبق، فإنه بإمكاننا أن نعيد النظر في تاريخ التماهيات التأسيسية من دون افتراض قانون ثابت ومؤسس. وعلى الرغم من أن "كونية" القانون الأبوي يمكن التنازع حولها داخل الدوائر الأنثروبولوجية، فإنه يبدو من المهم أن نعتبر أن **المعنى** الذي يحمله القانون في أي سياق تاريخي معطى هو أقل وضوحًا (univocal) وأقل نجاعة حتمية مما يعترف به تفسير لاكان أو هكذا يبدو. حقيق علينا أن يكون ممكنًا أن نقدم رسمًا عامًا عن الطرق التي بها يتسنى لكوكبة من التماهيات أن تطابق أو تفشل في أن تطابق مناويل السلامة الجندرية المفروضة

ثقافيا. إن التماهيات التأسيسية للسرد في نطاق سيرة ذاتية هي على الدوام مصنوعة في جزء منها من خلال فعل القص (the telling). ويذهب لاكان إلى أننا لا نستطيع أبدًا أن نحكي قصة حول أصولنا، وذلك على وجه الدقة لأن اللغة تصد الذات المتكلمة عن الأصول الليبيدية المقموعة لكلامها؛ ومع ذلك، فإن اللحظة الأساسية التي يعمد فيها القانون الأبوي إلى إنشاء (institute) الذات هي تبدو وكأنها تعمل بمثابة ضرب من ما بعد التاريخ الذي ليس فقط بمكننا بل يجب علينا أن نحكيه، حتى ولو أن اللحظات المؤسسة للذات، نعني إنشاء القانون، هي سابقة بشكل متساو على الذات المتكلمة كما على اللاوعي نفسه.

ويشير المنظور البديل حول التماهي الذي ينبثق عن نظرية التحليل النفسي إلى أن التماهيات المتعددة والمتواجدة معًا هي تنتج النزاعات والتقاربات والتنافرات المجددة داخل تشكلات الجندر التي تشكك في ثبات الأوضاع (placements) الذكرية والأنثوية بالنسبة إلى القانون الأبوي. وفي الواقع فإن إمكانية التماهيات المتعددة (التي هي في النهاية غير قابلة للاختزال في التماهيات الأولية أو المؤسسة التي تم تثبيتها داخل المواقع (positions) الذكرية والأنثوية) إنما تشير إلى أن القانون (the Law) هو ليس حتميًا وأن "الـ" القانون ("the" law) قد يمكن حتى ألا يوجد في المفرد.

إن النقاش حول معنى التماهيات أو إمكاناتها التخريبية هو إلى حد الآن قد ترك، غيرَ واضح على وجه الدقة، أين ينبغي أن نعثر على هذه التماهيات، إذ إن المكان النفسيَّ الباطني الذي يُقال إن التماهيات محفوظة فيه هو ليس له معنى إلا إذا استطعنا أن نفهم ذلك المكان الباطني باعتباره موضعًا استيهاميًا إلا أنه يخدم وظيفة نفسية أخرى. وفي توافق مع نيكولاس أبراهام (Nicolas Abraham) وماريا توروك (Maria Torok) يذهب المحلل النفسي روي شافر (Roy Schafer) إلى أن الابتلاع أو "الاستبدان" (incorporation) هو استيهام وليس مسارًا؛ إن المكان الباطني الذي يُحمل موضوع ما إلى داخله هو متخيل، ومتخيل داخل لغة هي بإمكانها أن تستحضر هكذا أمكنة وأن تشيئها[79]. وإذا كانت التماهيات المحفوظة

(79) Roy Schafer, *A New Language for Psycho-Analysis* (New Haven: Yale University Press, 1976), p. 162.

عبر الماليخوليا "مستبدَنة" (incorporated)، فإن السؤال يظل قائمًا: أين هو هذا المكان المستبدَن؟ وإذا لم يكن حرفيًا داخل البدن، فربما كان **فوق** البدن باعتباره دلالته السطحية بحيث إن البدن ينبغي أن يُفهَم هو ذاته **بوصفه** مكانًا مستبدَنًا.

وقد ذهب أبراهام وتوروك إلى أن الاجتياف (introjection)[80] هو مسار من شأنه أن يخدم عمل الحداد (حيث يكون الموضوع ليس فقط مفقودًا، بل معترَفًا به بوصفه مفقودًا)[81]. أما الاستبدان (incorporation) فهو ينتمي على نحو أخص

= كذلك من الأهمية بمكان تمييزات شافر المبكرة بين أنواع مختلفة من الاستبطانات - من قبيل الاجتياف (introjection) والاستبدان (incorporation) والتماهي (identification) - في:
Roy Schafer, *Aspects of Internalization* (New York: International Universities Press, 1968).

أما عن تاريخ مصطلحات **الاستبطان والتماهي** من زاوية التحليل النفسي، يُنظَر:
W.W. Meissner, *Internalization in Psychoanalysis* (New York: International Universities Press, 1968).

(80) بالمعنى الحرفي: "الاستقذاف الباطني" أو الإلقاء في الداخل" أو "الإلقاء في الروع" أو في الذات. وهي مماهاة يقوم فيها المريض بإدخال أكبر قدر ممكن من العالم الخارجي في داخل الأنا من خلال هوامات لاواعية. وهو مصطلح صاغه ساندور فيرنزي ما بين عامي 1909 و1912. وهو حركة نفسية مقومة لعملية التماهي الهادف إلى تملك صفات الموضوع المرغوب فيه ومن ثم هو حركة من شأنها أن تثري الأنا حتى في حالة دفاعية، وهو بذلك يصف مسار المرور الاستيهامي من الخارج إلى الداخل في تقابل مع مصطلح "الإسقاط" (projection) الذي يقوم بالعكس، حيث يقذف آلامه خارجًا على الغير. وقد تُرجم في بعض الدراسات بألفاظ مثل "الاجتياف"، ولكن أيضًا "الاستدماج"، وربما "الاستدخال"؛ وهي ألفاظ يمكن استعمالها لكنها على الأرجح باهتة لا تفي إلا بجزء فقط بالمقصود... يُراجع: لابلانش وبونتاليس، **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ص 44-45. (المترجم)

(81) هذا النقاش الذي خاضه أبراهام وتوروك هو قائم على مقالة:
Nicolas Abraham & Maria Torok, "Deuil ou mélancolie, introjecter-incorporer, réalité métapsychologique et fantasme," dans: *L'Écorce et le noyau* (Paris: Flammarion, 1987).

والذي تُرجم تحت عنوان:
Nicolas Abraham & Maria Torok, *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, Nicholas T. Rand (ed., trans., and with intro.) (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

كذلك فإن جزءًا من هذا النقاش يمكن العثور عليه بالإنكليزية ضمن:
Nicolas Abraham & Maria Torok, "Introjection-Incorporation: Mourning or Melancholia," in: Serge Lebovici & Daniel Widlocher (eds.), *Psychoanalysis in France* (New York: International University Press, 1980), pp. 3-16.

يُنظر أيضًا لدى المؤلفين أنفسهم:
Nicolas Abraham & Nicholas T. Rand, "Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology," in: Françoise Meltzer (ed.), *The Trial(s) of Psychoanalysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 75-80; Nicolas Abraham & Maria Torok, "A Poetics of Psychoanalysis: 'The Lost Object-Me'," Nicholas Rand (trans.), *Substance*, vol. 43 (1984), pp. 3-18.

إلى الماليخوليا، وهي حالة الكآبة التي يتم إنكارها أو تعليقها حيث يكون الموضوع على نحو سحري محفوظًا "في البدن" بطريقة ما. ويقترح أبراهام وتوروك أن اجتياف خاصية الفقد التي في الحداد هو يهيئ **مكانًا فارغًا**، صار حرفيًا بواسطة الفم الفارغ الذي أصبح هو شرط الكلام والدلالة. إن الإزاحة الناجحة لليبيدو عن الموضوع المفقود هو قد تحقق عبر تكوين **ألفاظ** هي تدل على ذلك الموضوع وتزيحه في آن؛ وهذه الإزاحة عن الموضوع الأصلي هي نشاط استعاري جوهري حيث يكون من شأن الألفاظ أن "تصور" الغياب وتتجاوزه. إن الاجتياف قد تم فهمُه على أنه عمل الحداد، أما الاستبدان، الذي يشير إلى حل **سحري** للفقد، فهو يميز الماليخوليا. وحيث إن الاجتياف يؤسس إمكانية الدلالة الاستعارية، فإن الاستبدان هو مضاد للاستعارة لأنه يحافظ على الفقد بوصفه ما لا يمكن بشكل جذري أن يسمى؛ وبعبارة أخرى، فإن الاستبدان هو ليس فقط فشلًا في تسمية الفقد أو في الإقرار به، بل هو يجرف شروط الدلالة الاستعارية نفسها.

وكما هو الحال في منظور لاكان، يعتبر أبراهام وتوروك أن الامتناع عن جسد الأم هو شرط الدلالة داخل العنصر الرمزي. وهما يذهبان فصلًا عن ذلك إلى أن هذا القمع الأولي يؤسس إمكانية التفرد (individuation) والكلام الدال، حيث يكون الكلام استعاريًا بالضرورة، في معنى أن المرجع، أي موضوع الرغبة، هو في انزياح دائم. وفي الواقع، فإن فقدان جسد الأم بوصفه موضوعًا للحب هو قد فُهم من أجل تهيئة المكان الفارغ الذي منه تنشأ الألفاظ. لكن رفض هذا الفقدان - أي الماليخوليا - ينتج عن الفشل في إزاحته إلى داخل الألفاظ؛ وفي الواقع فإن موقع الجسد الأمومي قد تمت تهيئته في الجسد، "مشفرًا"، حتى نستعمل مصطلحهما، ومُنح إقامة دائمة هناك بوصفه جزءًا ميتًا وخافتًا من الجسد أو جزءًا سكنته أو استحوذت عليه هوامات من أنواع شتى.

حين ننظر إلى هوية الجندر بوصفها بنية ماليخولية، فإنه من المنطقي أن نختار "الاستبدان" باعتباره طريقة من خلالها يتم ذلك التماهي. ومتى احتكمنا إلى الرسم المشار إليه آنفًا، فإن هوية الجندر سوف يتم إنشاؤها عبر رفض

للفقد هو يشفر نفسه في الجسد وفي الواقع هو يعين الجسد الحي في مقابل الجسد الميت. ومن حيث هو نشاط مضاد للاستعارة، فإن الاستبدان من شأنه أن يأخذ الفقدان **حرفيًا** (*literalize*) **على** أو **في** الجسد ومن ثم يظهر باعتباره واقعة الجسد، الوسيلة التي بها يأتي الجسد إلى الاضطلاع بـ"الجنس" باعتباره حقيقته الحرفية. إن تحديد موقع (localization) اللذات والرغبات و/ أو تحريمها في بعض المناطق "المثيرة للشهوة الجنسية" (erotogenic) هو على وجه الدقة نوع من المالیخولیا المحددة للتمايز الجندري (gender-differentiating) التي تغطي مساحة الجسد. وإن فقدان موضوع اللذة هو محلول عبر استبدان تلك اللذة نفسها، مع النتيجة القاضية بأن تلك اللذة هي في الوقت نفسه معينة ومحرمة من طريق المفاعيل الإجبارية للقانون المحدد لتمايزات الجندر.

إن حظر سفاح المحارم هو، بالطبع، أكثر شمولًا من الحظر ضد الجنسانية المثلية، ولكن في حالة حظر سفاح المحارم المغاير جنسيًا الذي عبره يتم إنشاء الهوية المغايرة جنسيًا، يكون الفقدان منقولًا باعتباره كآبة. ومع ذلك، ففي حالة التحريم ضد سفاح المحارم المغاير جنسيًا الذي عبره يتم إنشاء الهوية المغاير جنسيًا، يكون الفقد متحملًا (sustained)[82] عبر بنية ماليخولية. ويذهب فرويد إلى أن فقدان الموضوع المغاير جنسيًا، يتتج عند انزياح الموضوع، ولكن ليس الهدف المغاير جنسيًا؛ أما من الجهة الأخرى فإن فقدان الموضوع المغاير جنسيًا يتطلب فقدان الهدف والموضوع. وبعبارة أخرى، فإن الموضوع ليس فقط مفقودًا، بل إن الرغبة قد تم إنكارها تمامًا، بحيث "أنا لم أفقد قط ذلك الشخص وأنا لم أحب ذلك الشخص، بل أنا لم أشعر قط بذلك النوع من الحب أصلًا". إن الوقاية الماليخولية من ذلك الحب هي أكثر ما تكون محروسة بشكل آمن عبر المسار الشمولي للإنكار.

تُحيل حجة إيريغاري بأن بنى الماليخوليا وبنى الأنوثة المتطورة هي في أعمال فرويد مشابهة جدًا، على إنكار الموضوع والهدف كليهما، والذي

(82) هذا الفعل قد يعني "الدعم" و"الحفظ" و"المواصلة" ولكن أيضًا تأدية لعبة ما ببراعة. وبالتالي لا يخلو من معنى "أدائي". (المترجم)

يشكل "الموجة المضاعفة" للخاصية القمعية للأنوثة المتطورة بشكل كامل. وبالنسبة إلى إريغاري، فإن الاعتراف بالإخصاء هو الذي يفتتح لدى البنت الصغيرة "فقدانًا" هو يفلت بشكل جذري عن أي تمثيل"[83]. وهكذا فإن الماليخوليا هي معيار للتحليل النفسي موجه للنساء، معيار يستند إلى رغبتهن المزعومة في امتلاك عضو ذكري، رغبة لم يعد يمكن الشعور بها أو معرفتها بشكل ملائم.

إن قراءة إريغاري، المليئة بالشواهد الساخرة، هي على حق في فضح الادعاءات التطورية في ما يخص الجنسانية والأنوثة التي تكتسح نص فرويد. وكما بينت أيضًا، توجد قراءات ممكنة لهذه النظرية تتجاوز أو تقلب أو تزيح الأهداف التي أعلن عنها فرويد. لنضع في الاعتبار أن رفض التوظيف المغاير جنسيًا، والرغبة والهدف جميعًا، وهو رفض في الوقت نفسه مفروض بواسطة الحظر الاجتماعي ومتملك عبر مراحل التطور، ينتج في نطاق بنية ماليخولية هي بالفعل تحبس ذلك الهدف والموضوع داخل المكان الجسدي أو "الشفرة" التي تم إنشاؤها عبر إنكار دائم. فإذا كان الإنكار المغاير جنسيًا للجنسانية المثلية يؤدي إلى الماليخوليا، وإذا كانت الماليخوليا تعمل عبر الاستبدان، فإن الحب المثلي جنسيًا غير المصرح به هو محفوظ عبر تنمية (cultivation) هوية جندرية معرفة بما يعارضها. وبعبارة أخرى، إن المثلية الجنسية الذكرية غير المصرح بها هي تبلغ ذروتها في ذكورة متفاقمة أو موطدة، تلك التي تُبقي العنصر الأنثوي بوصفه ما يمكن أن يُفكر فيه وما لا يمكن أن يُسمى. وإن الاعتراف بالرغبة المغايرة جنسيًا هو مع ذلك يقود إلى الانزياح من موضوع أصلي إلى موضوع ثانوي، وعلى وجه التحديد إلى نوع الانقطاع الليبيدي والارتباط من جديد الذي يؤكد فرويد بأنه هو ما يميز الكآبة العادية.

من الواضح أن مثليًا يعتبر الرغبة المغايرة جنسيًا أمرًا لا يمكن التفكير فيه بمقدوره طبعًا أن يُبقي على تلك الجنسانية الغيرية عبر بنية ماليخولية للاستبدان

(83) Irigaray, *Speculum*, p. 68.

(incorporation)، وهو نوع من التماهي والتجسيد (embodiment) للحب لا يكون لا معترَفًا به ولا محزونًا عليه. بيد أنه قد أصبح واضحًا هنا أن الرفض المغاير جنسيًا للاعتراف بالتعلق الجنسي المثلي الأولي هو أمر مفروض ثقافيًا عن طريق تحريم الجنسانية المثلية التي ليس لها أبدًا شيء موازٍ في حالة المثلي الماليخولي. وبعبارة أخرى، إن الماليخوليا المغايرة جنسيًا هي ثقافيًا مؤسسة ومحفوظة بوصفها ثمنًا ينبغي دفعه مقابل الهويات الجندرية المستقرة المترابطة عبر الرغبات المتقابلة.

ولكن ما هي لغة السطح والعمق التي بإمكانها أن تعبر عن هذا المفعول الاستبداني (incorporating) للماليخوليا؟ ثمة إجابة تمهيدية ممكنة عن هذا السؤال في خطاب التحليل النفسي، لكن الحصول على فهم كامل سوف يقودنا في الفصل الأخير إلى النظر إلى الجندر بوصفه أداءً مشهديًا (enactment)[84] هو على نحو إنجازي يشكل المظهر الخارجي لثباته الباطني. ولكن عندئذ سوف يشير القول بأن الاستبدان هو ضرب من الفانتازيا إلى أن استبدان التماهي هو فانتازيا التحقيق الحرفي (a fantasy of literalization)[85] أو **فانتازيا حرفية** (*literalizing fantasy*)[86]. وبفضل بنيته الماليخولية تحديدًا يقوم هذا التحقيق

(84) علينا هنا تشغيل المعجم المسرحي حتى نفهم دلالة هذا المصطلح. هو عبارة عن "عمل ركحي" أو مسرحي للجندر. (المترجم)

(85) في معنى تخيل يقوم بتحقيق حرفي للاستعارة حيث يصبح فيه الخيالي أكثر واقعية من الواقعي نفسه. (المترجم)

(86) يُنظر:

Schafer, *A New Language*, p. 177.

في هذا الكتاب وفي عمله السابق،

Schafer, *Aspects of Internalization*,

يبين شافر أن الصيغ المجازية (the tropes) عن الأمكنة المستبطَنة هي بناءات استيهامية، لكنها ليست مسارات. وهذا من الواضح أنه يتطابق بطريقة مفيدة مع الأطروحة التي عرضها نيكولاس أبراهام وماريا توروك، والتي تقضي بأن "الابتلاع أو الاستبدان (Incorporation) هو مجرد استيهام من شأنه إعادة طمأنة الأنا".

Abraham & Torok, "Introjection-Incorporation," p. 5.

[فانتزيا تأخذ الاستعارة بشكل حرفي، أي تحققها وتطبعها وتلغي الفاصل بين المجازي والحقيقي. (المترجم)].

الحرفي للجسد (literalization of the body)[87] بإخفاء جنيالوجيته ويقدم نفسه تحت مقولة "الواقعة الطبيعية".

ماذا يعني أن نقبل بالاستمرار في (sustain) فانتازيا حرفية؟ إذا كان التمايز الجندري يترتب عن حظر سفاح المحارم وحظر المثلية الجنسية السابق له، فإن "يصير" (becoming) المرء جندرًا هو مسار مرير كي يصير **مطبعًا**، وهو يتطلب تمايزًا في اللذات والأجزاء الجسدية على أساس دلالات مجندرة. فيُقال إن اللذات تسكن في القضيب والمهبل والنهدين أو تتأتى منها، لكن هذه الأوصاف تناسب جسدًا قد تم بناؤه أو تطبيعه بوصفه جندرًا مخصوصًا. وبعبارة أخرى، إن بعض أجزاء الجسد من شأنها أن تصبح متصورة بوصفها بؤرًا للذة على وجه الدقة لأنها تناسب مثالًا معياريًا عن جسد من جندر مخصوص. إن اللذات هي بمعنى ما محددة بواسطة البنية الماليخولية للجندر التي من خلالها تكون بعض الأعضاء قد ماتت للذتها، ويكون البعض الآخر مبعوثًا إلى الحياة. أما ما هي اللذات التي سوف تحيا وتلك التي سوف تموت، فذلك في الغالب مسألة تخدم الممارسات التي تشرعن تكون الهوية الذي يحدث داخل قالب أو مصفوفة المعايير الجندرية[88].

---

(87) علينا أن نقرأ بتلر هنا في معنى الأداء الحرفي لاستعارة خطابية. "الترجمة الحرفية للجسد" تعني هنا أن الاستيهام قد صار شديد الواقعية أو هو أكثر أهمية بالنسبة إلينا من حياتنا اليومية. الاستيهام هو تحقيق حرفي للاستعارة. (المترجم)

(88) من الواضح أن التأسيس النظري الذي تم ضمن كتاب:
Monique Wittig, *The Lesbian Body*, Peter Owen (trans.) (New York: Avon, 1976),
الذي يوحي بأن جسد الأنثى الذي أُخضع للجنسانية الغيرية (heterosexualized female body) هو قد تم تقسيمه إلى أجزاء وجعله لا يستجيب جنسيًا. هذا المسار من التقطيع وإعادة التجميع (dismembering and remembering) لهذا الجسد عبر ممارسة الحب السحاقي هو يحقق أو ينجز "الانعكاس" (the "inversion") [علينا أن نبصر التلميح هنا بين المعنى العادي (الدال على الانعكاس والانقلاب والعكس) والمعنى الإيحائي أو الجنسي (الدال على وضع "اللواط" القائم على الانعكاس..). (المترجم)]، الذي يكشف عن الجسد السليم أو التام المزعوم بوصفه متفككًا تمامًا ومجردًا من الشبقية وعن الجسد المتفكك "أدبيًا" بوصفه قادرًا على اللذة الجنسية على مدى سطح الجسد. وإنه ذو دلالة أنه لا توجد مساحات ثابتة على هذه الأجساد، وذلك أن المبدأ السياسي للجنسانية الغيرية الإجبارية هو مفهوم على أنه هو الذي يعين ما ينبغي أن نعتبره بوصفه جسدًا كلًا، مكتملًا، ومنفصلًا من الناحية التشريحية. وإن سردية فيتيغ (التي هي في الوقت نفسه سردية مضادة) إنما تضع هذه المفاهيم المبنية ثقافيًا عن سلامة أو تمامية الجسد، موضع سؤال.

يطالب المتحولون جنسيًا (Transsexuals) في غالب الأحيان بانفصال جذري بين اللذات الجنسية والأجزاء الجسدية. وفي الغالب فإن ما هو مطلوب في معنى اللذة يستوجب مشاركة خيالية في أجزاء الجسد، إما اللواحق أو الفوهات (appendages or orifices)، التي يمكن ألا نمتلكها فعلًا، أو، بطريقة مشابهة، أن اللذة قد يمكن أن تستوجب أن نتخيل مجموعة مفرطة أو مصغرة من الأجزاء. إن المنزلة الخيالية للذة هي، بالطبع، ليست محصورة في الهوية المتحولة جنسيًا؛ فإن الطبيعة الاستيهامية للرغبة تكشف عن الجسد ليس بوصفه علتها أو سببها، بل بوصفه **مناسبة** أو **موضوعًا** لها. إن استراتيجية الرغبة هي في جزء منها تغيير لهيئة (transfiguration) الجسد الراغب ذاته. وفي الواقع من أجل أن نرغب بعامة، فإنه قد يكون من الضروري أن نعتقد في وجود أنا جسدي مغير[89]، هو، في نطاق القواعد المجندَرة للعنصر الخيالي، قد يمكن أن يتفق مع مطالب جسد قادر على الرغبة. هذا الشرط الخيالي للرغبة هو دومًا يتخطى الجسد الفيزيائي الذي عبره أو عليه هو يعمل.

ومن حيث هو بعدُ دومًا علامة ثقافية، فإن الجسد يضع حدودًا للمعاني الخيالية التي يحولها إلى مناسبة (that it occasions)، لكنه ليس خلوًا (free of) أبدًا من بناء خيالي ما. إن الجسد المستهام (fantasized) لا يمكن أبدًا أن يُفهَم في علاقة مع الجسد بوصفه عنصرًا واقعيًا؛ هو لا يمكن أن يُفهَم إلا

(89) هذا المفهوم عن سطح الجسد بوصفه مسقَطًا (projected) هو في جزء منه أمر قد واجهه فرويد من خلال مفهومه الخاص عن "الأنا الجسدي". إن دعوى فرويد بأن "الأنا هو أولًا وقبل كل شيء أنا جسدي" (Freud, *The Ego and the Id*, p. 16)، إنما توحي بأنه يوجد مفهوم عن الجسد هو الذي يعين نمو الأنا. ويواصل فرويد الجملة الآنفة قائلًا: "[إن الجسد] ليس مجرد كيان سطحي، بل هو ذاته عملية إسقاط (projection) لسطح ما". - عن مناقشة مفيدة من وجهة نظر فرويد، يُنظر:
Richard Wollheim, "The Bodily Ego," in: Richard Wollheim & James Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

أما عن تفسير استفزازي حول "الأنا الجلدية" (the skin ego)، وهو لسوء الحظ لا يأخذ استتباعات هذا التفسير بالنسبة إلى الجسد المجنوس، في الاعتبار، يُنظر:
Didier Anzieu, *Le moi-peau* (Paris: Bordas, 1985),

والمنشور بالإنكليزية تحت عنوان:
Didier Anzieu, *The Skin Ego: A Psychoanalytic Theory of the Self*, Chris Turner (trans.) (New Haven: Yale University Press, 1989).

في علاقة مع استيهام آخر مؤسس ثقافيًا، استيهام يدعي مكانة "الحرفي" و"الواقعي". وإن حدود العنصر "الواقعي" هي منتَجة في نطاق الجنسنة الغيرية (heterosexualization) المطبعة للأجساد حيث تخدم الوقائع الفيزيائية باعتبارها أسبابًا والرغبات تعكس المفاعيل العنيدة لتلك الهيئة الفيزيائية (physicality).

إن مزج الرغبة مع العنصر الواقعي – نعني، الاعتقاد بأن أجزاء الجسد، القضيب "الحرفي"، والمهبل "الحرفي"، هي التي تسبب اللذة والرغبة – هو على وجه الدقة نوع من الاستيهام بالمعنى الحرفي (literalizing fantasy) الذي هو خاصية مميزة لمتلازمة الجنسانية الغيرية الماليخولية. وإن الجنسانية الغيرية غير المصرح بها التي توجد في أساس الجنسانية الغيرية المالينخولية قد انبثقت من جديد باعتبارها واقعة تشريحية بديهية عن الجنس، حيث "الجنس" يشير إلى الوحدة الغائمة بين البنية التشريحية (anatomy) و"الهوية الطبيعية" و"الرغبة الطبيعية". إن الفقدان قد تم إنكاره وإدماجه، وإن جنيالوجيا ذلك التحول قد تم نسيانها وقمعها. وهكذا فإن المساحة المجنوسة من الجسد تنبثق بوصفها علامة ضرورية على هوية أو طبيعية (مطبعة). إن فقدان المثلية الجنسية هو مرفوض والحب مستمر أو مشفر في أجزاء الجسد نفسه، مترجَم حرفيًا (literalized) في الواقعة التشريحية المزعومة للجنس. هنا نحن نرى الاستراتيجيا العامة للأداء الحرفي (literalization) بوصفه شكلًا من النسيان، هو، في حالة التشريح الجنسي الذي أخذ صبغة حرفية، "ينسى" العنصر الخيالي، ومعه، ينسى جنسانية مثلية يمكن تخيلها. وفي حالة الذكر المالينخولي المغاير جنسيًا، فهو لم يحب قط رجلًا آخر، فـ**هو من حيث الكينونة** *(is)* رجل، وهو يمكنه أن يلجأ إلى وقائع تجريبية سوف تثبت ذلك. لكن منح الصبغة الحرفية للتشريح هو ليس فقط لا يثبت شيئًا، بل هو تقييد حرفي للذة في العضو نفسه الذي تمت مناصرته باعتباره علامة على الهوية الذكرية. إن حب الأب قد تمت إزاحته نحو القضيب، وتم الاحتفاظ به عبر إنكار لا يتزعزع، والرغبة التي تتركز الآن حول ذلك القضيب قد أخذت ذلك الإنكار المتواصل بوصفه بنيتها ومهمتها. وفي الواقع فإن المرأة – بوصفها – موضوعًا ينبغي أن تكون العلامة على أنه ليس فقط لم يشعر قط برغبة جنسية مثلية، بل لم يشعر قط بالكآبة على هذا الفقدان.

وفي الحقيقة فإن المرأة بوصفها علامة هي بالفعل تزيح ذلك التاريخ السابق على الجنسانية الغيرية وتخفيها لمصلحة تاريخ من شأنه أن يكرس جنسانية غيرية شفافة.

٧. في إعادة صياغة التحريم بوصفه سلطة

على الرغم من أن النقد الجنيالوجي للنزعة التأسيسية الذي قام به فوكو قد قاد هذه القراءة لليفي ستروس وفرويد ومصفوفة الجنسانية الغيرية، فإنه ثمة حاجة إلى أن نفهم على نحو أكثر دقة كيف يكون من شأن القانون الحقوقي للتحليل النفسي، نعني القمع، أن ينتج ويتناسل الجنادر التي يحاول التحكم فيها. وقد تم جر المنظرات النسويات إلى التفسير الذي قدمه التحليل النفسي عن الاختلاف الجنسي، وذلك في شطر منه لأنه يبدو أن الديناميكا الأوديبية وقبل-الأوديبية تمنح طريقة لارتسام البناء الأولي للجندر. هل يمكن أن نعيد تصور التحريم ضد سفاح القربى الذي يمنع المواقف المجندَرة الهرمية والثنائية ويعاقب عليها، بوصفه سلطة منتجة هي بشكل غير متعمد تولد عدة تشكلات ثقافية للجندر؟ هل إن حظر سفاح القربى هو خاضع لنقد الفرضية القمعية الذي أورده فوكو؟ كيف يمكن أن يبدو استخدامٌ نسوي لذلك النقد؟ هل من شأن نقد كهذا أن يحرك مشروع الخلط بين القيود الثنائية حول الجنس/ الجندر المفروضة عبر مصفوفة الجنسانية الغيرية؟ من الواضح أن إحدى أكثر القراءات تأثيرًا لليفي ستروس ولاكان وفرويد، هي تلك التي قامت بها غايل روبن (Gayle Rubin)[90] في مقالتها "الاتجار بالنساء: 'الاقتصاد السياسي' للجنس" (The Traffic in[91] Women: The Political Economy of Sex)، المنشور في عام 1975[92]. وعلى الرغم من أن فوكو لا يظهر في المقالة، فإن روبن هي بالفعل تمهد الطريق إلى

---

(90) (مولودة في عام 1949)، عالمة أنثروبولوجيا ومناضلة نسوية أميركية، لها مساهمة في بلورة مفهوم "المنظومة جنس/ جندر". (المترجم)

(91) Gayle Rubin, "The Traffic in Women," pp. 178-192.

(المترجم)

(92) يُنظَر الهامش (7) أعلاه.

نقد على طراز فوكو. إن كونها هي نفسها في وقت لاحق سوف تتملك طرح فوكو من أجل عملها على نظرية جنسية جذرية[93] هو أمر يثير السؤال بشكل ارتجاعي بأي وجه قد يمكن إعادة كتابة تلك المقالة المؤثرة في الإطار الذي وضعه فوكو.

إن تحليل فوكو إمكانيات القانون التحريمي المنتجة ثقافيًا قد أخذ معالمه داخل النظرية الموجودة حول التصعيد (sublimation) التي فصلها فرويد ضمن **قلق في الحضارة** (*Civilization and its Discontents*)[94] وأعاد تأويلها ماركوز في **إيروس والحضارة** (*Eros and Civilization*). إن فرويد وماركوز كليهما قد حددا المفاعيل المنتجة للتصعيد، محتجين بأن المصنوعات والمؤسسات الثقافية هي مفاعيل إيروس الذي تم تصعيده. وعلى الرغم من أن فرويد قد رأى إلى تصعيد الجنسانية باعتباره منتِجًا لـ"قلق" (discontent) عام، فإن ماركوز قد أخضع إيروس إلى لوغوس بطريقة أفلاطونية ورأى في فعل التصعيد التعبير الأكثر إشباعًا عن الروح الإنسانية. وفي ابتعاد جذري عن هذه النظريات عن التصعيد، يحاجج فوكو، مع ذلك، باسم قانون تحريمي من دون المصادرة على رغبة أصلية؛ وإن اشتغال هذا القانون هو مبرر وموطد عبر بناء تفسير سردي لجنيالوجيته الخاصة هي بالفعل تحجب انغماسها الخاص في علاقات السلطة. وبذلك فإن حظر سفاح القربى لن يقمع أي استعدادات أولية، بل سوف يخلق التمييز بين استعدادات "أولية" وأخرى "ثانوية" من أجل أن يصف وأن يعيد إنتاج التمييز بين جنسانية غيرية مشروعة وجنسانية مثلية غير مشروعة. وفي الواقع إذا

---

(93) يُنظر:

Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," in: Vance (ed.), *Pleasure and Danger*, pp. 267-319.

وكان عرض روبن عن السلطة والجنسانية، إبان مؤتمر 1979 حول كتاب سيمون دو بوفوار **الجنس الثاني**، قد حثني على إجراء منعطف مهم في تفكيري الخاص حول المنزلة المبنية للجنسانية السحاقية.

(94) تذكر بتلر هنا عنوان الترجمة الإنكليزية (*Civilization and its Discontents*). لكننا آثرنا أن نورد العنوان كما هو معروف في العربية (**قلق في الحضارة**) ولكن خاصة من أجل استحضار العنوان الألماني (*Das Unbehagen in der Kultur*) الذي يبدو أنه في قرابة معينة مع عنوان كتاب بتلر نفسه (*Gender Trouble*). وهو ما تؤكده الترجمة الألمانية لكتاب بتلر تحت عنوان شبه فرويدي (*Das Unbehagen der Geschlechter*). (المترجم)

نحن تصورنا حظر سفاح القربى باعتباره منتجًا على نحو أولي لمفاعيله، فإن التحريم الذي يؤسس "الذات" ويبقى حيًا بوصفه قانون رغبته هو سيصبح بمثابة الوسيلة التي بها يتم بناء الهوية، وبخاصة هوية الجندر.

وفي معرض توكيدها على حظر سفاح القربى بوصفه في الوقت نفسه تحريمًا ومعاقبة، كتبت روبن:

> إن حظر سفاح القربى يفرض الهدف الاجتماعي من زواج الأباعد ومن التحالفات على الأحداث البيولوجية للجنس والإنجاب. وإن حظر سفاح القربى إنما يقسم عالم الاختيار الجنسي إلى فئتين، الشريك الجنسي المسموح به والشريك الجنسي المحرم[95].

ولأن جميع الثقافات تسعى إلى أن تعيد إنتاج نفسها، ولأن الهوية الاجتماعية الخاصة لمجموعة القرابة يجب أن يتم المحافظة عليها، فقد تأسس زواج الأباعد، وكفرضية مسبقة له، تأسست أيضًا الجنسانية الغيرية. ومن ثم، فإن حظر سفاح القربى لا يمنع فقط الاتصال الجنسي بين أعضاء لهم خط القرابة نفسه، بل يحتوي على حظر ضد الجنسانية المثلية أيضًا. وكتبت روبن:

> يفترض حظر سفاح القربى حظرًا سابقًا، وأقل تمفصلًا، حول الجنسانية المثلية. وإن تحريمًا ضد **بعض** الاتصالات الجنسية المثلية يلتزم بحظر ضد الاتصالات **غير** المغايرة جنسيًا. والجندر هو ليس فقط عملية تماه مع جنس واحد؛ بل هو يقتضي أيضًا أن تكون الرغبة الجنسية موجهة نحو الجنس الآخر[96]. إن التقسيم الجنسي للعمل هو متورط في كلا جانبي الجندر – ذكرًا وأنثى هو يخلقهما، وهو يخلقهما متغايرين جنسيًا[97].

---

(95) Rubin, "The Traffic in Women," p. 173.

(96) "والجندر هو ليس فقط عملية تماه مع جنس واحد؛ بل هو يقتضي أيضًا أن تكون الرغبة الجنسية موجهة نحو الجنس الآخر". هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية. يراجع:
Butler, *Trouble dans le genre*, p. 170.
(المترجم)

(97) Rubin, "The Traffic in Women," p. 180.

تفهم روبن التحليل النفسي، وخاصة كما تجسد لدى لاكان، على أنه يتمم وصف ليفي ستروس عن علاقات القرابة. وبوجه خاص، هي تفهم أن "المنظومة جنس/جندر"، نعني الآلية المضبوطة ثقافيًا المحولة للذكور والإناث البيولوجيين إلى جنادر منفصلة ومتراتبة، هي مفوضة (mandated) من طريق مؤسسات ثقافية (من قبيل العائلة والأشكال المتبقية من "تبادل النساء"، والجنسانية الغيرية الإجبارية) ومغروسة عبر القوانين التي تهيكل النمو النفسي للأفراد وتسيره. ومن ثم فإن مركب أوديب يمثل وينفذ الحظر الثقافي ضد سفاح القربى ويؤدي إلى تماهٍ جندري منفصل وكلازمة له إلى استعداد مغاير جنسيًا. وفي هذه المقالة تؤكد روبن فضلًا عن ذلك على أنه، قبل تحويل الذكر والأنثى البيولوجيين إلى رجل وامرأة مجندرين، كان "كل طفل ينطوي على كل الإمكانيات الجنسية المتاحة للتعبير البشري"[98].

يقتضي الجهد المبذول من أجل تحديد جنسانية تقع "قبل القانون" ومن أجل وصفها باعتبارها جنسانية مزدوجة أولية أو باعتبارها مثالًا أعلى وتعددًا غير مقيد في الأشكال، أن القانون هو أمر سابق على الجنسانية. ومن حيث هو تقييد لامتلاءٍ أصلي، فإن القانون يحرم مجموعة معينة من الإمكانات الجنسية السابقة على العقاب ويبيح البعض الآخر. ولكن إذا ما طبقنا نقد فوكو للفرضية القمعية على حظر سفاح القربى، ذلك القانون الذي هو براديغم القمع، فإنه سوف يتبين أن القانون من شأنه أن ينتج **كلتا** الجنسانيتين الغيرية المباحة والمثلية المخالفة. كلتاهما هما في الواقع **مفاعيل** هي زمنيًا ومنطقيًا لاحقة على القانون نفسه، والوهم المتعلق بجنسانية قبل القانون هو نفسه من خلق القانون.

إن مقالة روبن إنما تظل ملتزمة بتمييز بين الجنس والجندر هو يفترض الواقع الأنطولوجي المنفصل والسابق لشيء مثل "الجنس" قد تم صنعه باسم القانون، بمعنى، تم تحويله بعد ذلك إلى "جندر". هذه السردية عن اكتساب الجندر تستوجب نظامًا زمنيًا معينًا للأحداث يفترض أن السارد هو في موقف يسمح له بأن "يعرف" الأمرين كليهما ما هو قبل القانون وما هو بعده. ومع

(98) Ibid., p. 189.

ذلك، فإن السردية تحدث داخل لغة، بالمعنى الدقيق، توجد بعد القانون، وهي نتيجة القانون، ومن ثم هو يصدر عن وجهة نظر متأخرة وارتجاعية. إذا كانت تلك اللغة متهيكلة بواسطة القانون، وكان القانون مثبتًا، وفي الحقيقة، مشرعًا في اللغة، فإن الوصف، السرد، لا يستطيع فقط أن يعرف ما يوجد خارج ذاته - بمعنى، ما هو سابق على القانون - بل إن وصفه لذلك "القبل" سوف يكون دائمًا في خدمة "البعد". وبعبارة أخرى، ليس فقط أن السرد يدعي الولوج إلى "قبل" هو من حيث التعريف مقصي عنه (بفضل طابعه اللغوي)، بل إن وصف "القبل" يحدث بالرجوع إلى "البعد"، وبالتالي، يصبح تخفيقًا للقانون في موقع غيابه.

وعلى الرغم من أن روبن تدعي أن العالم غير المحدود للإمكانيات الجنسية يوجد بالنسبة إلى الطفل قبل الأوديبي، فإنها لا تقبل بوجود جنسانية مزدوجة أولية. وفي الواقع، فإن الجنسانية المزدوجة هي نتيجة ناجمة عن ممارسات تربية الطفل حيث يكون الأبوان من كلا الجنسين حاضرين ومهتمين في الوقت الحاضر بالعناية بالطفل، وحيث إن رفض الأنوثة لم يعد يصلح بوصفه شرطًا مسبقًا لهوية الجندر بالنسبة إلى الرجال والنساء[99]. وعندما تدعو روبن إلى "ثورة في القرابة"، هي تتوقع (envision) القضاء على تبادل النساء، التي تبدو آثاره بداهية ليس فقط في المأسسة (institutionalization) المعاصرة للجنسانية الغيرية، بل أيضًا في المعايير النفسية المتبقية [مأسسة الحياة النفسية (psyche)] التي تبيح وتبني الجنسانية والهوية الجندرية في مصطلحات مغايرة جنسيًا. ومع ارتخاء الطابع الإجباري للجنسانية الغيرية والظهور المتزامن للإمكانيات الثقافية الجنسية المزدوجة والمثلية، تتوقع روبن الإطاحة (overthrow) بالجندر ذاته[100]. وبقدر ما أن الجندر هو تحويل ثقافي لجنسانية متعددة (polysexuality) البيولوجيا إلى جنسانية غيرية تملك تفويضًا ثقافيًا، وبقدر ما أن تلك الجنسانية الغيرية تستخدم هويات جندرية منفصلة ومتراتبة من أجل تحقيق أهدافها، فإن انهيار الطابع الإجباري للجنسانية الغيرية سوف تقتضي،

(99) Ibid., p. 199.

(100) Ibid., p. 204.

بالنسبة إلى روبن، كلازمة له انهيار الجندر ذاته. أما ما إذا كان يمكن أو لا يمكن القضاء على الجندر قضاءً مبرمًا، وفي أي معنى يمكن تخيل "انهياره" ثقافيًا، فهو أمر يظل من النتائج المثيرة ولكن غير الموضحة من تحليلها.

تقوم حجة روبن على إمكانية أن القانون يمكن أن ينهار فعلًا وأن التأويل الثقافي لمختلف الأجساد الجنسية يمكن أن يصدر، من حيث الفكرة، من دون رجوع إلى تباين الجندر. إن منظومات الجنسانية الغيرية الإجبارية يمكن أن تتبدل، وفي الواقع هي قد غيرت، وإن تبادل النساء، في أي شكل مترسب كان، هو لا يحتاج دومًا إلى تعيين التبادل المغاير جنسيًا، إنما هو أمر يبدو واضحًا؛ وفي هذا المعنى، تعترف روبن بأثار كراهية النساء في بنيوية ليفي ستروس غير التعاقبية على نحو مفضوح. ولكن ما الذي أدى بها إلى الاستنتاج بأن الجندر هو متوقف فقط على الجنسانية الغيرية الإجبارية، وأنه من دون تلك المنزلة الإجبارية، فإن حقل الأجساد لن يعود موسومًا بالرجوع إلى الجندر؟ من الواضح أن روبن قد تخيلت بعدُ عالمًا جنسيًا بديلًا، عالمًا تم عزوُه إلى مرحلة طوباوية من نمو الطفل، هو يقع "قبل" القانون الذي يعدنا بأن ينبثق من جديد "بعد" التنازل عن ذلك القانون أو تلاشيه. إذا ما قبلنا بنقد كل من فوكو ودريدا إمكانية النجاح في معرفة هذا النوع من "القبل" أو الإحالة عليه، فكيف سيمكننا أن نراجع هذه السردية عن اكتساب الجندر؟ إذا ما نبذنا المصادرة على جنسانية مثالية سابقة على حظر سفاح القربى، وإذا ما رفضنا بذلك أن نقبل بالمسلمة البنيوية حول الاستمرار الثقافي لذلك الحظر، فأي علاقة بين الجنسانية والقانون سوف تبقى بالنسبة إلى وصف الجندر؟ هل نحن في حاجة إلى اللجوء إلى حالة أسعد حظًا تقع قبل القانون من أجل أن نؤكد أن علاقات الجندر المعاصرة والإنتاج العقابي للهويات الجندرية هي علاقات قمعية؟

يستند نقد فوكو للفرضية القمعية في المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية** إلى حجة مفادها أن (أ) "القانون" البنيوي قد يمكن أن يُفهَم بوصفه تشكيلة واحدة من **السلطة**، هيئة تاريخية مخصوصة، وأن (ب) القانون قد يمكن أن يُفهَم على أنه ينتج أو يولد الرغبة الذي يُفترض أنه يقمعها. إن موضوع الرغبة

ليس هو **الرغبة** الذي يتخذها بمثابة موضوعه المزعوم، بل التشكلات المتعددة للسلطة ذاتها، وهذا التعدد نفسه سوف يزيح الكونية والضرورة الظاهرية للقانون الشرعي أو القمعي. وبعبارة أخرى، إن الرغبة والقمع المسلط عليها هما مناسبة من أجل توطيد البنى الشرعية؛ فالرغبة هي مصنوعة وممنوعة باعتبارها حركة (gesture) رمزية طقوسية بها يمارس النموذج القانوني سلطته الخاصة ويوطدها.

إن حظر سفاح القربى هو القانون الحقيقي الذي يُفترض أنه في الكرة نفسها يحرم الرغبات السفاحية (incestuous) ويبني بعض الذاتيات المجندرة عبر آلية التماهي الإجباري. ومن الواضح أن هناك نقاشات أنثروبولوجية تحاول أن تثبت وأن تجادل في كونية حظر سفاح القربى[101]، وأن هناك جدالًا من درجة ثانية حول ما قد يمكن أن يتضمنه ادعاء الكونية، عند الاقتضاء، حول معنى المسارات الاجتماعية[102]. أن ندعي أن القانون كوني هو ليس أن ندعي أنه يعمل بالطريقة نفسها عبر الثقافات أو أنه يحدد الحياة الاجتماعية بطريقة أحادية معينة. في الواقع، إن إسناد الكونية إلى قانون ما يستوجب أنه يعمل بوصفه إطارًا مهيمنًا في نطاقه تحدث العلاقات الاجتماعية. وفي الحقيقة، أن نزعم الحضور الكوني للقانون في الحياة الاجتماعية ليس هو بأي وجه أن نزعم أنه يوجد في كل جانب من الشكل الاجتماعي المعتبر؛ في الأقل، هو يعني أنه يوجد ويعمل في مكان ما في كل شكل اجتماعي.

ليست مهمتي هنا أن أبين أن هناك ثقافات حيث إن حظر سفاح القربى بما هو كذلك لا يعمل، بل بالأحرى أن أشدد على تناسلية (generativity) ذلك الحظر، حيث هو يعمل، وليس على منزلته القانونية فحسب. وبعبارة أخرى، إن الحظر لا يمنع الجنسانية ويمليها على أشكال معينة فحسب، بل هو ينتج

(101) يُنظر (أو، بالأحرى، لا يُنظر) إلى كتاب:
Joseph Shepher (ed.), *Incest: A Biosocial View* (London: Acadaemic Press, 1985),
وذلك في ما يتعلق بتفسير لسفاح القربى ذي نزعة حتمية.

(102) يُنظر:
Michele Z. Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, no. 3 (1980).

سهوًا أنواعًا مختلفة من الرغبات والهويات الإضافية (substitute)، التي لا تكون بأي معنى مكرّهة مسبقًا، إلا أن تكون "بديلة" (substitute) عنها بمعنى ما. وإذا ما سحبنا نقد فوكو على حظر سفاح القربى، فإنه يظهر عندئذ أن الحظر والرغبة الأصلية في الأم/الأب يمكن أن يُنزَل في سياق تاريخي (historicized) على نحو حيث تصمد معادلة لاكان عن الكونية. إن الحظر قد يمكن أن يُفهَم على أنه يخلق ويدعم سواء الرغبة في الأم/الأب أو الإزاحة الإجبارية لتلك الرغبة. إن فكرة جنسانية "أصلية" مقموعة وممنوعة إلى الأبد هي تصبح بذلك إنتاجًا للقانون الذي يعمل بعد ذلك باعتباره تحريمًا لها. إذا كانت الأم هي الرغبة الأصلية، وإن ذلك ربما يكون صحيحًا بالنسبة إلى حقل واسع من سكان البيت الرأسمالي المتأخر، فإن هذا الأمر هو رغبة هي في الوقت نفسه منتَجة ومحرمة داخل مفردات السياق الثقافي. وبعبارة أخرى، إن القانون الذي يحرم ذلك الاتصال [الجنسي] (union) هو القانون عينه الذي يستدعيه، وإنه لم يعد ممكنًا أن نعزل الوظيفة القمعية عن الوظيفة الإنتاجية للحظر القانوني لسفاح القربى.

من الواضح أن نظرية التحليل النفسي هي قد اعترفت دومًا بالوظيفة الإنتاجية لحظر سفاح القربى؛ فهي التي تنتج الرغبة المغايرة جنسيًا والهوية الجندرية المنفصلة. ومن ثم، فإن التحليل النفسي قد بين بوضوح أن حظر سفاح القربى هو لا يعمل دومًا من أجل إنتاج الجندر والرغبة بالطرق المرتقبة. إن مثال المركب الأوديبي السالب ليس سوى مناسبة واحدة حيث يكون التحريم ضد سفاح القربى أقوى على نحو جلي تجاه أحد الوالدين الذي من الجنس المقابل منه تجاه الذي يكون من الجنس نفسه، ويصبح الوالد/ة المحرم/ة هو/هي صورة (figure) التماهي. ولكن كيف يمكن إعادة وصف هذا المثال في نطاق تصور حظر سفاح القربى باعتباره في الوقت نفسه قانونيًا وتوليديًا (generative)؟ إن الرغبة في أحد الوالدين، المحظور (tabooed)، الذي أصبح صورة التماهي هي في الوقت نفسه منتَجة ومنكَرة بواسطة نفس آلية السلطة. ولكن لأي غاية؟ إذا كان حظر سفاح القربى يضبط إنتاج الهويات الجندرية المنفصلة، وإذا كان ذلك الإنتاج يستلزم تحريم الجنسانية الغيرية وإباحتها (sanction)، فإن الجنسانية المثلية سوف تنشأ باعتبارها رغبة يجب

إنتاجها من أجل أن تبقى مقموعة. وبعبارة أخرى، من أجل أن تبقى الجنسانية الغيرية سليمة باعتبارها شكلًا اجتماعيًا متميزًا، فإن ذلك **يتطلب** تصورًا معقولًا للجنسانية المثلية، وبالتالي يتطلب تحريم ذلك التصور بجعله غير معقول ثقافيًا. وفي التحليل النفسي تُعتبَر الجنسانية المزدوجة والجنسانية المثلية بمثابة استعدادات لبيبدية أولية، أما الجنسانية الغيرية فهي البناء المرهق القائم على قمعهما المتدرج. وبينما يبدو أن هذا المذهب يحمل إمكانية تخريبية (subversive) فإن بناء الخطاب للجنسانية المزدوجة والجنسانية المثلية كلتيهما في نطاق أدبيات التحليل النفسي هو بالفعل يدحض ادعاءها لمنزلة سابقة على الثقافة. وإن مناقشة لغة الاستعدادات الجنسية المزدوجة آنفًا هي مثال في صميم المسألة[103].

إن الجنسانية المزدوجة التي يُقال عنها إنها توجد "خارج" العنصر الرمزي وأنها تصلح بوصفها موضع التخريب (subversion)، إنما هي، في واقع الأمر، بناءٌ تم داخل مفردات ذلك الخطاب التأسيسي، هي البناء لـ"خارج" هو على الرغم من ذلك يوجد في "الداخل" بشكل كامل، ليس إمكانيةً تقع ما وراء الثقافة، بل إمكانية ثقافية ملموسة تم رفضها وإعادة وصفها باعتبارها شيئًا مستحيلًا. إن ما يبقى شيئًا "لا يمكن التفكير فيه" و"لا يمكن النطق به" (unsayable) في مفردات الشكل الثقافي الموجود هو ليس بالضرورة ما هو مقصى من مصفوفة المعقولية داخل ذلك الشكل؛ بل بالضد من ذلك، هو المهمش، وليس المقصي، الإمكانية الثقافية التي تدعو إلى الفزع، أو في الحد الأدنى، فقدان العقوبات (the loss of sanctions). إن عدم حصول المرء على الاعتراف الاجتماعي بوصفه مغايرًا جنسيًا بالفعل هو أن يفقد هوية اجتماعية ممكنة وربما أن يفوز بواحدة تكون أقل قبولًا إلى حد كبير. وبذلك فإن "ما لا يمكن التفكير فيه" هو داخل الثقافة تمامًا، لكنه مقصى تمامًا من الثقافة **المهيمنة**. إن النظرية التي تسلم بالجنسانية المزدوجة والجنسانية المثلية باعتبارها "ما قبل" الثقافة، ومن ثم تضع تلك "الأسبقية" بوصفها مصدرًا لتخريب سابق على الخطاب، هي

(103) Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, James Strachey (trans.) (New York: Basic Books, 1962), p. 7.

بالفعل تمنع، من داخل مفردات تلك الثقافة، نفس التخريب الذي تدافع عنه وضده بشكل متضارب. وكما سوف أناقشه في حالة كريستيفا، فإن التخريب يصبح حركة مجانية، يتم الاحتفاء به فقط في نمط استطيقي مجرد من الواقع (derealized) لا يمكن أبدًا أن يُترجَم إلى ممارسات ثقافية أخرى.

وفي حالة حظر سفاح القربى، احتج لاكان بأن الرغبة (من جهة ما هي مقابلة للحاجة) قد تم تأسيسها بواسطة ذلك القانون. إن الوجود "المعقول" في صلة بالعنصر الرمزي هو يتطلب في الوقت نفسه مأسَسة الرغبة وعدم إشباعها، وهي النتيجة المترتبة ضرورة عن قمع اللذة والحاجة **الأصلية** المرتبطة بجسد الأم. وهذه اللذة التامة التي تطارد الرغبة بوصفها ذاك الذي لا يمكن بلوغُه أبدًا هي الذاكرة التي لا تُستَرَد للذة ما قبل القانون. إن لاكان واضح في أن تلك اللذة قبل القانون هي متخيلة (fantasized) فقط، وأنها ترجع في الاستيهامات (phantasms) غير المتناهية للرغبة. ولكن في أي معنى يكون الاستيهام، الذي هو ذاته ممنوع من الاسترجاع الحرفي للذة الأصلية، هو بناء فانتازيا (fantasy) "الأصالة" (originality) التي قد يمكن أو قد لا يمكن أن تتطابق مع حالة ليبيدية حرفية؟ وفي الحقيقة، إلى أي مدى يكون هذا السؤال قابلًا للحسم في نطاق نظرية لاكان؟ يمكن أن نفهم الإزاحة أو الاستبدال بما هو كذلك في علاقة مع شيء أصلي، شيء هو في هذه الحالة لا يمكن أبدًا أن يُسترَد أو أن يُعرَف. هذا الأصل التأملي هو دومًا متأمل فيه من موقع استرجاعي، انطلاقًا منه هو يأخذ الطابع الخاص بمثل أعلى. إن تكريس هذا "الما بعد" (beyond) المحمل باللذة مؤسس عبر استدعاء نظام رمزي هو في ماهيته لا يقبل التغيير[104]. وفي واقع الأمر، فإن المرء يحتاج إلى قراءة دراما العنصر الرمزي والرغبة واستبدال

(104) يُنظر:
Peter Dews, *The Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987)

الذي يوحي هنا بأن تملك لاكان للعنصر الرمزي من ليفي ستروس قد تورط في تضييق معتبر للمفهوم: "إن ما ظل مهملًا ضمن تكييف لاكان لمفهوم ليفي ستروس [عن الرمزي]، والذي حول 'الأنساق الرمزية' لهذا الأخير إلى نظام رمزي مفرد، هو أن تكون إمكانيات الأنساق الدلالية تعزز أو تحجب علاقات القوة" (ص 105).

الاختلاف الجنسي بوصفها اقتصادًا دلاليًا مكتفيًا بذاته يستخدم السلطة في رسم الحدود بين ما يمكن وما لا يمكن أن يكون مفكرًا فيه في ما يتعلق بالمعقولية الثقافية. وإن تجنيد التمييز بين "ما قبل" الثقافة وما هو "أثناء" الثقافة هو طريقة في إغلاق الإمكانيات الثقافية منذ البداية. إن "نظام المظاهر"، الزمنية المؤسسة للقصة، بقدر ما يفند الاتساق السردي بإدخال الانقسام في الذات **والصدع** في الرغبة، هو يعيد تأسيس اتساق آخر على مستوى العرض الزمني. والنتيجة الحاصلة هي أن هذه الاستراتيجيا السردية، الدائرة حول التمييز بين أصل لا يمكن استرداده وحاضر مُزاح بشكل دائم، من شأنها أن تجعل كل مجهود من أجل استرجاع ذلك الأصل باسم التخريب متأخرًا حتمًا.



الفصل الثالث

أفعال جسدية تخريبية



١. سياسة الجسد حسب كريستيفا

تظهر نظرية كريستيفا حول البعد السيميائي للعلامة لأول وهلة وكأنها لا تستحوذ على مقدمات لاكان إلا من أجل أن تكشف عن حدودها وأن تمنح موقعًا أنثويًا بشكل خاص لتخريب القانون الأبوي داخل اللغة[1]. وحسب لاكان فإن القانون الأبوي هو يهيكل كل الدلالات اللسانية، ما يصطلح عليه باسم "النظام الرمزي" (the Symbolic)، وبذلك يصبح مبدأ منظمًا على نحو كوني للثقافة ذاتها. هذا القانون هو يخلق إمكانية لغة لها معنى، وبالتالي، تجربة لها معنى، عبر قمع الدوافع الليبيدية الأولية، بما في ذلك التبعية الجذرية للطفل تجاه جسد الأم. ومن ثم يصبح العنصر الرمزي ممكنًا من طريق فسخ العلاقة الأولية مع جسد الأم. وإن "الذات" التي تنبثق بوصفها نتيجة هذا القمع هي تصبح حاملة أو مؤيدة لهذا القانون القمعي. وإن الفوضى الليبيدية المميزة لتلك التبعية المبكرة هي الآن محصورة تمامًا بواسطة فاعل موحد تكون لغته مهيكلة بواسطة القانون. هذه اللغة، في المقابل، هي تهيكل العالم بإلغاء المعاني المتعددة (التي تذكر دومًا بالتعدد الليبيدي الذي يميز العلاقة الأولية مع جسد الأم) ووضع معاني موحدة ومنفصلة في مكانها.

إن كريستيفا تتحدى السرد اللاكاني الذي يفترض معاني ثقافية هي تتطلب قمع تلك العلاقة الأولية مع جسد الأم. وتذهب إلى أن "السيميائي" هو بُعد لغوي متولد (occasioned) عن ذلك الجسد الأمومي الأولي، الذي هو ليس فقط يدحض المقدمة الأولية لدى لاكان، بل يُستخدم بوصفه مصدرًا دائمًا للتخريب

(١) هذا المبحث الذي عنوانه "سياسة الجسد حسب كريستيفا"، قد نُشر في أصله ضمن مجلة هيباتيا (*Hypatia*)، ضمن العدد الخاص حول الفلسفة النسوية الفرنسية:
Hypatia, vol. 3, no. 3 (Winter 1989), pp. 104-118.

داخل العنصر الرمزي. وبالنسبة إلى كريستيفا، فإن السيميائي يعبر عن ذلك التعدد الليبيدي الأصلي داخل مفردات الثقافة نفسها، وعلى نحو أدق، داخل لغة شعرية حيث تغلب المعاني المتعددة وعدم الانغلاق الدلالي. وبالفعل فإن اللغة الشعرية هي استرداد الجسد الأمومي داخل مفردات لغة، هي تمتلك القدرة على زعزعة القانون الأبوي وتخريبه وإزاحته.

وعلى الرغم من نقدها لاكان، فإن استراتيجية التخريب لدى كريستيفا تثبت أنها مشكوك فيها، إذ يبدو أن نظريتها تتوقف على استقرار وإعادة إنتاج ذلك القانون الأبوي على وجه الدقة الذي تسعى إلى إزاحته. وعلى الرغم من كونها بالفعل تكشف عن حدود مجهودات لاكان نحو منح القانون الأبوي طابعًا كليًا (to universalize) في اللغة، فإنها مع ذلك تقر بأن السيميائي هو خاضع للعنصر الرمزي على نحو ثابت، وأنه يكتسب خصوصيته من مفردات تراتبية لا يمكن تحديها. إذا كان السيميائي يعزز من إمكانية تخريب القانون الأبوي أو إزاحته أو زعزعته، فأي معان يمكن أن تأخذها تلك المفردات إذا كان العنصر الرمزي ما يلبث دومًا أن يعيد تأكيد هيمنته؟

يخالف نقد كريستيفا التالي خطوات عدة من حجاج كريستيفا حيث تنافح عن السيميائي باعتباره مصدرًا للتخريب الفعلي. أولًا، من غير الواضح ما إذا كانت العلاقة الأولية مع جسد الأم التي يظهر أن كريستيفا ولاكان كليهما يقبلان بها، هي هيكل قابل للحياة، وما إذا كانت حتى تجربة قابلة للمعرفة طبقًا لأي واحدة من نظرياتهما اللغوية. إن الدوافع المتعددة التي تميز السيميائي هي تشكل اقتصادًا ليبيديًا سابقًا على الخطاب، هو من حين إلى حين يعرف بنفسه في اللغة، لكنه يحافظ على منزلة أنطولوجية سابقة على اللغة ذاتها. ومن جهة ما هو جلي في اللغة، وخاصة في اللغة الشعرية، فإن هذا الاقتصاد الليبيدي السابق على الخطاب إنما يصبح موضعًا للتخريب الثقافي. وينبجس مشكل ثان عندما تذهب كريستيفا إلى أن هذا المصدر الليبيدي للتخريب لا يمكن أن يتم الاحتفاظ به في مفردات الثقافة، وأن حضوره المستمر داخل الثقافة يقود إلى الذهان (psychosis) وإلى انهيار الحياة الثقافية نفسها. وهكذا فإن كريستيفا هي

بالتناوب تضع وتنفي العنصر السيميائي بوصفه مثالًا تحرريًا. ومع أنها تقول لنا إن ذلك يُعدُّ في اللغة هو مقموع بشكل منتظم، فهي أيضًا تقبل بأن ذلك هو نوع من اللغة لا يمكن أبدًا الاحتفاظ به بشكل ثابت.

من أجل تقويم نظريتها التي تبدو في ظاهرها هادمة لذاتها، نحن نحتاج لأن نسأل كيف يصبح هذا التعدد الليبيدي جليًا في اللغة، وما الذي يتحكم في فترة حياته المؤقتة ها هنا؟ وأكثر من ذلك، تصف كريستيفا جسد الأم باعتباره حاملًا مجموعة من المعاني التي توجد قبل الثقافة نفسها. وبذلك هي تحتفظ بفكرة الثقافة بوصفها بنية أبوية وتحدد الأمومة بوصفها واقعًا في جوهره سابقًا على الثقافة. إن أوصافها الطبيعانية لجسد الأم هي بالفعل تشيء الأمومة وتحول دون القيام بتحليل بنائها الثقافي وقابليتها للتغير. وفي السؤال عما إذا كان التعدد الليبيدي السابق على الثقافة أمرًا ممكنًا، نحن سوف ننظر بذلك في ما إذا لم يكن ما تدعي كريستيفا أنها اكتشفته في الجسد الأمومي السابق على الخطاب، هو ذاته إنتاجًا لخطاب تاريخي معطى، **ومفعولًا** للثقافة أكثر منه سببها السري والأولي.

وحتى لو قبلنا بنظرية كريستيفا حول الدوافع الأولية، فإنه من غير الواضح أن المفاعيل التخريبية لدوافع كهذه هي يمكن أن تصلح، عبر العنصر السيميائي، بوصفها شيئًا أكثر من زعزعة مؤقتة وعديمة الجدوى لهيمنة القانون الأبوي. سوف أحاول أن أبين أن فشل استراتيجيتها السياسية هو ناجم في شطر منه عن طريقتها غير النقدية غالبًا في تملك نظرية الدوافع. وأكثر من ذلك، بعد تتبع دقيق للأوصاف التي أعطتها عن الوظيفة السيميائية داخل اللغة، فإنه يظهر أن كريستيفا تعيد تنصيب القانون الأبوي على مستوى العنصر السيميائي نفسه. وفي النهاية فإنه يبدو أن كريستيفا تمنحنا استراتيجية تخريب هي لا يمكن أبدًا أن تصبح ممارسة سياسية مستمرة. وفي الجزء النهائي من هذا المبحث، سوف أقترح طريقة في إعادة بلورة مفاهيم العلاقة بين الدوافع واللغة والامتياز البطركي الذي قد يمكن أن يخدم استراتيجية تخريب أكثر جدوى.

إن وصف كريستيفا للعنصر السيميائي يجري عبر خطوات إشكالية عدة. فهي تفترض أن الدوافع لها أهداف قبل انبجاسها في اللغة، أن اللغة هي بدون

انقطاع تقمع أو تصعد تلك الدوافع، وأن دوافع كهذه لا تكون جلية إلا في تلك التعابير اللغوية التي تتمرد، إن صح القول، على المطالب الموحدة للدلالة داخل الميدان الرمزي. وهي تدعي فضلًا عن ذلك أن انبجاس الدوافع المتعددة في اللغة هو بديهي في العنصر السيميائي، ذلك المجال من المعنى اللغوي المتميز من الميدان الرمزي، الذي هو جسد الأم الجلي في العبارة الشعرية.

لقد دافعت كريستيفا، في وقت مبكر منذ كتابها **الثورة في اللغة الشعرية** (1974)، عن علاقة سببية ضرورية بين عدم تجانس الدوافع والإمكانيات المتعددة للغة الشعرية. وهي، على خلاف لاكان، هي تؤكد أن اللغة الشعرية هي غير قائمة على قمع الدوافع الأولية. بل على الضد من ذلك، إن اللغة الشعرية، في تقديرها، هي المناسبة اللغوية حيث تعمد الدوافع إلى تحطيم المفردات العادية والموحدة للغة، والكشف عن عدم التجانس الذي يتعذر كبحه في الأصوات والمعاني المتكثرة. ومن ثم فإن كريستيفا تطعن في معادلة لاكان عن النظام الرمزي مع كل معنى لغوي بالتأكيد أن اللغة الشعرية هي تمتلك جهة (modality) المعنى الخاصة بها التي لا تتطابق مع مطالب التسمية الموحدة.

وفي هذا العمل نفسه، هي توافق على فكرة طاقة حرة أو غير موظفة (uncathected) هي تعرف بنفسها في اللغة عن طريق الوظيفة الشعرية. وهي تدعي، مثلًا، أنه "في اختلاط الدوافع داخل اللغة... نحن سوف نرى اقتصاد اللغة الشعرية" وأنه ضمن هذا الاقتصاد، "لم يعد بإمكان الذات المركزية أن تجد [كذا] ([*sic*]) مكانها"[2]. هذه الوظيفة الشعرية هي وظيفة لغوية رافضة أو مقسمة هي تميل إلى كسر المعاني وتعديدها؛ وهي تفعل عدم تجانس الدوافع عبر توالد الدلالة الموحدة وتدميرها. وبالتالي، فإن الحاجة الماسة إلى مجموعة من المعاني، التي تكون متمايزة أو متعددة كأشد ما يكون، هي تظهر بمثابة ثأر الدوافع ضد قاعدة النظام الرمزي، التي هي في المقابل قائمة على قمعها. ومن

(2) Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, Margaret Walker (trans.), Leon Roudiez (intro.) (New York: Columbia University Press, 1984), p. 132,

أما النص الأصلي فهو:

Julia Kristeva, *La Révolution du language poétique* (Paris: Éditions du Seuil, 1974).

خلال طاقتها الملحة وعدم تجانسها، فإن هذه الدوافع تزعزع الوظيفة الدلالية. وهكذا، في هذا العمل المبكر، هي قد حددت العنصر السيميائي بوصفه "الوظيفة الدلالية... في ارتباطها بجهة المسار الأولي"[3].

لقد أسست كريستيفا، في المقالات التي يحتوي عليها كتاب **الرغبة في اللغة** (1977)، تعريفها للسيميائي على نحو أكثر شمولاً في مفردات التحليل النفسي. إن الدوافع الأولية التي يقمعها الرمزي ويشير إليها السيميائي على نحو مائل هي الآن مفهومة بوصفها **دوافع أمومية**، وليس فقط تلك الدوافع التي تنتمي إلى الأم، بل تلك التي تميز تبعية جسد الطفل (من كلا الجنسين) تجاه الأم. وبعبارة أخرى، فإن "جسد الأم" هو يشير إلى علاقة اتصال أكثر مما يشير إلى ذات منفصلة أو موضوع للرغبة؛ وفي الواقع هو يشير إلى **المتعة** التي تسبق الرغبة والتفرع إلى ذات/موضوع الذي تفترضه الرغبة. وفي حين أن الرمزي هو قائم على رفض الأم، فإن السيميائي هو، عبر الإيقاع والسجع والترنيمات ولعبة الصوت والتكرار، إنما يعيد استحضار الجسد الأمومي في الكلام الشعري ويسترده. وحتى "التصديات (echolalias) الأولى للطفل" و"الثرثرات (glossalalias) في الخطاب الذهاني" فإنها تجليات عن اتصال علاقة الأم والطفل، حقل غير متجانس من الدوافع قبل انفصال/ تفرد الطفل والأم، بالطريقة نفسها التي يتم بها فرض حظر سفاح القربى[4]. إن الفصل بين الأم والطفل الذي يتم عبر الحظر هو معبر عنه لغويًا بوصفه عملية قطع للصوت عن المدلول (sense). وبكلمات كريستيفا، "إن ظاهرة ما، من حيث هي عنصر مميز للمعنى (meaning)، تنتمي إلى اللغة بوصفها ميدان الرمزي. لكن هذه الظاهرة نفسها هي منخرطة في تكرارات إيقاعية، ترنيمية؛ ومن ثم هي تنحو

(3) Ibid., p. 25.

(4) J. Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, L. S. Roudiez (ed.), T. Gora, A. Jardine & L. S. Roudiez (trans.) (New York: Columbia University Press, 1980), p. 135.

يُنظر الهامش (56) في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

هذا مجموع من المقالات منتزعة من مصدرين مختلفين:

Julia Kristeva, *Polylogue* (Paris: Éditions du Seuil, 1977); Julia Kristeva, *Σημειωτιχη: Recherches pour une sémanalyse* (Paris: Éditions du Seuil, 1969).

نحو الاستقلال عن المعنى كأنما من أجل أن تحافظ على نفسها في استعداد سيميائي قرب الجسد الحاوي للدافع الغريزي"[5].

يوصَف السيميائي لدى كريستيفا باعتباره تدميرًا أو تجريفًا للرمزي؛ فيُقال إنه يوجد "قبل" المعنى، كما عندما يبدأ طفل ما في التصويت (vocalize)، أو "بعد" المعنى، كما عندما لم يعد الذهاني يستعمل ألفاظًا للدلالة. إذا كان الرمزي والسيميائي مفهومين بوصفهما جهتين مختلفتين للغة، وإذا كان السيميائي مفهومًا على أنه مقموع عمومًا بواسطة الرمزي، فإن اللغة بالنسبة إلى كريستيفا هي مفهومة بوصفها منظومة حيث يبقى الرمزي مهيمنًا مع استثناء واحد هو عندما يقوم السيميائي بزعزعة مساره الدلالي عبر الترخيم والتكرار ومجرد الصوت، ومضاعفة المعنى عبر صور ومجازات دالة بلا نهاية. وفي نمطها الرمزي، ترتكز اللغة على قطع علاقة التبعية الأمومية، ومن ثم هي تصبح مجردة (مجردة من مادية اللغة) وموحدة المعنى؛ وهذا أكثر ظهورًا في الاستدلال الكمي أو الصوري الصرف. أما في نمطها السيميائي، فإن اللغة هي منخرطة في استرداد شعري للجسد الأمومي، تلك المادية المنتشرة التي تقاوم كل دلالة منفصلة وموحدة. تكتب كريستيفا:

> وهكذا، ليس فقط، في كل لغة شعرية، إنما تؤدي الإكراهات الإيقاعية دورًا منظمًا يمكن أن يبلغ إلى حد خرق بعض القواعد النحوية للغة القومية... بل إن هذه الإكراهات السيميائية (الإيقاعات، الأجراس الصوتية السمعية لدى أصحاب النزعة الرمزية، ولكن أيضًا التهيئة التصويرية على الصفحة) هي، في بعض النصوص الجديدة، مصحوبة ببعض أشكال الحذف التركيبية يُقال إنها غير قابلة للاسترداد: لا نستطيع إعادة تشكيل المقولة التركيبية المحذوفة (الموضوع أو الفعل)، وهو ما يجعل مدلول المنطوق غير قابل للحسم[6].

وبالنسبة إلى كريستيفا، فإن عدم قابلية الحسم هذه هي على وجه الدقة اللحظة الغريزية في اللغة، ووظيفتها المدمرة. وهكذا فإن اللغة الشعرية تشير

(5) Ibid., p. 135.

(6) Ibid., p. 134.

إلى انحلال الذات المتماسكة، الدالة، في الوجود المتصل الأولي الذي هو جسد الأم:

> إن اللغة من حيث هي وظيفة رمزية هي تشكل نفسها مقابل أن تقوم بقمع الدافع والعلاقة المتصلة مع الأم. وعلى الضد من ذلك، فإن الذات غير المستقرة والخاضعة للمساءلة في اللغة الشعرية (والتي لا يكون اللفظ منها أبدًا علامة فحسب) هي تحافظ على نفسها مقابل أن تقوم بتنشيط هذا المكبوت الغريزي والأمومي[7].

ليست كل إحالات كريستيفا على "ذات" اللغة الشعرية مناسبة، وذلك أن اللغة الشعرية تجرف وتقوض الذات، حيثما تكون الذات مفهومة بوصفها كائنًا متكلمًا مشاركًا في العنصر الرمزي. وعلى إثر لاكان هي تؤكد أن التحريم ضد زواج سفاح القربى مع الأم هو القانون المؤسس للذات، وهو تأسيس يبتر أو يقطع العلاقة المتصلة للتبعية تجاه الأم. ويخلق الذات، فإن القانون التحريمي هو يخلق ميدان الرمزي أو اللغة بوصفه منظومة من العلامات الدالة الموحدة المعنى. ومن ثم، فإن كريستيفا تستنتج أن "اللغة الشعرية سوف تكون بالنسبة إلى الذات قيد التشكل (subject-in-process) والمثيرة للتساؤل التي من شأنها، بمثابة معادل لسفاح القربى"[8]. إن خرق اللغة الرمزية ضد قانونها المؤسس أو، على نحو متكافئ، انبجاس القطيعة في اللغة من رحم غريزيتها الباطنية الخاصة، هو ليس مجرد هيجان لعدم التجانس الليبيدي داخل اللغة؛ وهكذا هو يعني حالة التبعية الجسمانية (somatic) تجاه جسد الأم قبل تفرد (individuation) الأنا. وبذلك فإن اللغة الشعرية تشير إلى عودة إلى أرضية الأمومة، حيث إن الأمومي يعني التبعية الليبيدية وعدم تجانس الدوافع كليهما.

تشير كريستيفا، ضمن نص "الأمومة حسب بليني" (Motherhood According to Bellini)، إلى أننا متى اعتبرنا أن جسد الأم يدل على فقدان الهوية المتماسكة والمنفصلة، فإن اللغة الشعرية تدنو من الذهان. وفي حالة التعابير السيميائية

---

(7) Ibid., p. 136.

(8) Ibid.

للمرأة في اللغة، فإن العودة إلى العنصر الأمومي يعني مثلية جنسية سابقة على الخطاب تقرنها كريستيفا بذلك على نحو واضح بالذهان. وعلى الرغم من أن كريستيفا تقبل بأن اللغة الشعرية هي محفوظة ثقافيًا عبر مشاركتها في العنصر الرمزي، وبالتالي، في معايير قابلية التواصل اللغوي، فهي تخفق في الإقرار بأن الجنسانية المثلية هي قادرة على التعبير الاجتماعي غير الذهاني. وإن مفتاح نظرة كريستيفا إلى الطبيعة الذهانية للمثلية الجنسية ينبغي أن يُفهَم، على ما أعتقد، في نطاق قبولها بالفرضية البنيوية القاضية بأن الجنسانية الغيرية هي متساوقة (coextensive) مع تأسيس الرمزي. وهكذا فإن توظيف الرغبة الجنسية المثلية لا يمكن أن يتم، حسب كريستيفا، إلا عبر الإزاحات المكرسة داخل العنصر الرمزي، من قبيل اللغة الشعرية أو فعل الإنجاب (giving birth):

> عند الإنجاب، تدخل المرأة في تماس مع الأم، هي تصيرها، فهي أمها؛ وهما تكونان الاتصال نفسه الذي يتمايز. هكذا يتحقق الوجه الجنسي المثلي في الأمومة، الذي عبره تكون امرأة في الكرة نفسها أكثر قربًا من ذاكرتها الغريزية، وأكثر انفتاحًا على ذهانها، وبالتالي، أكثر إنكارًا للرابط الرمزي الاجتماعي [9].

لا ينجح الإنجاب حسب كريستيفا في إعادة إرساء تلك العلاقة المتصلة السابقة على التفرد لأن المولود هو يعاني دومًا من تحريم سفاح القربى وهو مفصول على حدة بوصفه هوية منفصلة. وفي حالة فصل الأم عن المولود-البنت فإن النتيجة هي الماليخوليا لكليهما، لأن الفصل هو لا يتم بشكل كامل أبدًا.

ومن جهة ما هي مقابلة للحزن أو الحداد، حيث يكون الفصل معترَفًا به ويكون الليبيدو المتعلق بالموضوع الأصلي مزاحًا بشكل ناجح نحو موضوع جديد يكون بديلًا عنه، فإن الماليخوليا تشير إلى إخفاق في الحزن حيث يكون الفقد مستبطَنًا فحسب، وبهذا المعنى، **مرفوضًا**. وعوضًا عن أن يكون تعلقًا سالبًا بالجسد، فإن جسد الأم هو مستبطَن بوصفه سلبًا، بحيث إن هوية البنت تصبح هي ذاتها نوعًا من الفقد، حرمانًا مميزًا أو نقصًا.

(9) Ibid., p. 239.

بذلك، يتمثل الذهان المزعوم للجنسانية المثلية في قطعه التام مع القانون الأبوي ومع أساس "الأنا" الأنثوي، مهما كان ضعيفًا، وفي الجواب الماليخولي على الانفصال عن الجسد الأمومي. ومن ثم فإن الجنسانية المثلية لدى الأنثى هي حسب كريستيفا انبجاس الذهان في الثقافة:

إن الوجه الأمومي - للمثلية الجنسية هو دوار من الألفاظ، غياب تام للمعنى والبصر واللمس والإزاحات والإيقاعات والأصوات والالتماعات والعناقات المستهامة مع جسد الأم بوصفه حجابًا ضد الغطس... الفردوس المفقود للنساء، ولكن كأنه في متناول اليد[15].

أما بالنسبة إلى النساء، فإن الجنسانية المثلية على العكس من ذلك هي جلية في اللغة الشعرية التي تصبح، في واقع الأمر، الشكل الوحيد من العنصر السيميائي، فضلًا عن الإنجاب، الذي يمكن أن يستمر في مفردات النظام الرمزي. وبالنسبة إلى كريستيفا، فإن الجنسانية المثلية الفاضحة لا يمكن أن تكون نشاطًا قابلًا للاستمرار (sustainable) ثقافيًا، إذ سوف يشكل ذلك عملية كسر لحظر سفاح القربى بطريقة مباشرة. ومع ذلك لماذا كان الأمر على هذا النحو؟

تقبل كريستيفا بالفرضية القاضية بأن الثقافة هي معادل للعنصر الرمزي، أن الرمزي هو متضمن تمامًا تحت "قانون الأب"، وأن الأنماط الوحيدة من النشاط غير الذهاني هي تلك التي تشارك في النظام الرمزي إلى حد ما. ومن ثم فإن مهمتها الاستراتيجية لا هي أن تعيد وضع الرمزي داخل السيميائي ولا أن ترسي السيميائي بوصفه إمكانية ثقافية منافسة، بل بالأحرى أن تصادق (to validate) على تلك التجارب داخل الرمزي التي تسمح بتجلي الحدود التي تفصل الرمزي عن السيميائي. تمامًا مثلما أن الإنجاب هو مفهوم على أنه توظيف الدوافع الغريزية لأغراض غائية (teleology) اجتماعية، فإن الإنتاج الشعري هو متصور بوصفه الموقع حيث يوجد الانفلاق بين الغريزة والتمثيل في شكل قابل للتواصل ثقافيًا:

(15) Ibid., pp. 239-240.

إن المتكلم لا يبلغ إلى هذا الحد، هذا الشرط للاجتماع (sociality)، إلا بفضل ممارسة مخصوصة للخطاب، تسمى "الفن". وإن المرأة هي تبلغ لها (وفي مجتمعنا **بخاصة**)، عن طريق هذا الشكل الغريب من الترميز المنغلق (عتبة اللغة والغريزة، "الرمزي" و"السيميائي") الذي يتمثل في الإنجاب"[11].

بذلك فإن الشعر والأمومة هما يمثلان، بالنسبة إلى كريستيفا، ممارسات مفضلة داخل الثقافة المكرسة أبويًا، التي تسمح بتجربة غير ذهانية عن ذلك التنافر والتبعية المميزين للميدان الأمومي. وتكشف أفعال البويزيس (poesis) هذه عن تنافر غريزي هو بالتالي يرفع النقاب عن الأساس المقموع للنظام الرمزي، يتحدى سيادة الدال الموحد المعنى، وينشر استقلالية الذات التي تقدم نفسها باعتبارها الأساس الضروري لها جميعًا. إن تنافر الدوافع يعمل ثقافيًا بوصفه استراتيجي تخريبية للإزاحة، شأنها أن تطرد هيمنة القانون الأبوي بإطلاق سراح التعدد المقموع الموجود في باطن اللغة نفسها. وعلى وجه الدقة لأن التنافر الغريزي ينبغي أن يُعاد تمثله في وعبر القانون الأبوي، فهو لا يستطيع أن يتحدى حظر سفاح القربى بأجمعه، بل ينبغي أن يبقى داخل المناطق الأكثر هشاشة في ميدان الرمزي. ومن جهة ما تطيع المطالب النحوية (syntactical) فإن الممارسات الشعرية-الأمومية لإزاحة القانون الأبوي تظل دومًا مشدودة إلى ذلك القانون بخيط واهن. وهكذا، فإن رفضًا تامًا للعنصر الرمزي هو مستحيل، وإن خطابًا عن "التحرر" هو بالنسبة إلى كريستيفا خارج مدار السؤال. وفي أحسن الأحوال، فإن التخريبات والإزاحات التكتيكية للقانون تتحدى الافتراض المؤسس لذاتها الذي قامت عليه. ولكن، مرة أخرى، إن كريستيفا هي جديًا لا تتحدى الافتراض البنيوي بأن القانون الأبوي التحريمي هو شيء أساسي بالنسبة إلى الثقافة ذاتها. ومن ثم، فإن تخريب الثقافة المكرسة أبويًا لا يمكن أن تتأتى من صيغة أخرى عن

(11) Ibid., p. 240.

عن تحليل مفيد جدًا للاستعارات التناسلية (reproductive) بوصفها استعارات وصفية لمسار الإبداع الشعري، يُنظر:
Wendy Owen, "A Riddle in Nine Syllables: Female Creativity in the Poetry of Sylvia Plath," Doctoral Dissertation, Yale University, Department of English, 1985.

الثقافة، ولكن فقط من داخل الباطن المقموع للثقافة نفسها، من الجنسانية الغيرية للدوافع التي تشكل الأساس الخفي للثقافة.

هذه العلاقة بين الدوافع المتنافرة والقانون الأبوي هي التي تنتج نظرة إشكالية جدًا عن الذهان. فمن جهةٍ، هي تشير إلى جنسانية مثلية لدى الأنثى بوصفها ممارسة غير معقولة ثقافيًا، هي في جوهرها ذهانية؛ ومن جهة أخرى هي تفرض (mandate) الأمومة بوصفها دفاعًا إجباريًا ضد الفوضى الليبيدية. وعلى الرغم من أن كريستيفا لم تجعل أي دعوى صريحة، فإن كلا الاستتباعين ينتجان من رؤاها الخاصة عن القانون واللغة والدوافع. ولنضع في الاعتبار أن اللغة الشعرية هي بالنسبة إلى كريستيفا تكسر حظر سفاح القربى وبما هي كذلك تقترب دومًا من الذهان. ومن حيث هي عودة إلى جسد الأم وما يلحق ذلك من تجريد للأنا من فرديته (de-individuation)، فإن اللغة الشعرية تصبح تهديدًا على الخصوص عندما تكون منطوقة من طرف النساء. وبذلك فإن القول الشعري لا يطعن فقط في حظر سفاح القربى، بل في الحظر ضد الجنسانية المثلية أيضًا. وهكذا فإن اللغة الشعرية هي بالنسبة إلى النساء في كرة واحدة تبعية أمومية مُزاحة، ولأن تلك التبعية هي ليبيدية، فهي جنسانية مثلية مزاحة أيضًا.

وبالنسبة إلى كريستيفا، فإن التوظيف المباشر للرغبة الجنسية المثلية لدى الأنثى هو يقود من دون التباس إلى الذهان. وهكذا فإن المرء لا يمكن أن يشبع هذا الدافع إلا عبر متوالية من الإزاحات: عبر ابتلاع أو استبدان (incorporation) هوية الأم – نعني، بأن يصبح المرء هو نفسه أمًا – أو عبر اللغة الشعرية التي تكشف على نحو غير مباشر عن تنافر الدوافع المميز للتبعية الأمومية. ومن جهة ما هما الإزاحتان المعتمدَتان اجتماعيًا، وبالتالي، غير الذهانيتين للرغبة الجنسية المثلية، فإن الأمومة والشعر كلاهما يشكلان تجارب ماليخولية بالنسبة للنساء اللاتي تمت مثاقفتهن (acculturated) في الجنسانية الغيرية. إن الأم– الشاعرة المغايرة جنسيًا تعاني على نحو لا ينقطع من إزاحة التوظيف الجنسي المثلي. ومع ذلك، فإن تحقيق هذه الرغبة سوف يقود، حسب كريستيفا، إلى الانحلال (unraveling) الذهاني للهوية – فتكون الفرضية عند النساء هي أن

الجنسانية الغيرية والكينونة الذاتية (selfhood) المتماسكة هما مترابطتان على نحو لا ينفصم.

كيف علينا أن نفهم تشكل التجربة السحاقية هذا بوصفها الموقع الخاص بفقدانٍ للذات غير قابل للاسترجاع؟ من الواضح أن كريستيفا تأخذ الجنسانية الغيرية على أنها شيء ضروري للقرابة والثقافة. وبالتالي هي تحدد (identify) التجربة السحاقية بوصفها بديلًا ذهانيًا من قبول القوانين المعتمدة أبويًا. ومع ذلك لماذا تكون النزعة السحاقية متشكلة بوصفها ذهانًا؟ من أي منظور ثقافي تكون النزعة السحاقية متشكلة بوصفها مواقع للانصهار وفقدان الذات والذهان؟

من خلال إسقاط (projecting) السحاقية بوصفها "الآخر" ("Other") المقابل للثقافة، وتمييز الكلام السحاقي بوصفه "دوامة الألفاظ" الذهانية، تبني كريستيفا الجنسانية السحاقية باعتبارها غير معقولة من الداخل. هذا الطرد (dismissal) التكتيكي والاختزال للتجربة السحاقية المنفذ (performed) باسم القانون يضع كريستيفا داخل فلك الامتياز الجنسي الغيري-الأبوي. إن القانون الأبوي الذي يحميها من هذا التهافت الجذري هو على وجه الدقة الآلية التي تنتج مبنى النزعة السحاقية بوصفها موقع اللاعقلانية. ولا يخلو من دلالة أن هذا الوصف للتجربة السحاقية هو يتم من خارج، ويقول لنا عن التخيلات (fantasies) التي تنتجها ثقافة جنسية غيرية خائفة للدفاع عن نفسها ضد إمكانياتها الجنسية المثلية الخاصة أكثر مما تقول لنا عن التجربة السحاقية نفسها.

وبادعاء أن النزعة السحاقية تشير إلى فقدان الذات، تبدو كريستيفا وكأنها تقدم لنا حقيقة من التحليل النفسي حول القمع الضروري من أجل التفرد. إن الخوف من "قمع" كهذا إزاء الجنسانية المثلية هو، إذًا، خوفٌ من فقدان كل تأييد (sanction) أو امتياز ثقافي. وعلى الرغم من أن كريستيفا تدعي أن هذا الفقدان يشير إلى مكان **سابق** على الثقافة، فإنه ليس ثمة سبب كي لا نفهمه بوصفه شكلًا ثقافيًا جديدًا أو غير معترف به. وبعبارة أخرى، تفضل كريستيفا أن تفسر التجربة السحاقية باعتبارها حالة لبيبدية ارتدادية سابقة على المثاقفة

(acculturation) ذاتها، بدل أن تقبل التحدي الذي ترفعه النزعة السحاقية أمام نظرتها الضيقة عن القوانين الثقافية المعتمَدة أبويًا. هل الخوف المشفر في بناء المرأة السحاقية بوصفها ذهانية هو نتيجة قمع استوجبته ضرورات التطور، أم هو، بدلًا من ذلك، الخوف من فقدان المشروعية الثقافية، وبالتالي، من أن يُرمى بها، ليس خارج الثقافة أو قبلها، بل خارج **المشروعية** (legitimacy) الثقافية، التي لا تزال داخل الثقافة، ولكن ثقافيًا "خارج القانون"؟

تصف كريستيفا كلًا من الجسد الأمومي والتجربة السحاقية من موقع الجنسانية الغيرية المعتمَدة التي أخفقت في الاعتراف بخوفها الخاص من فقدان ذلك الاعتماد (sanction). إن تشييئها (reification) للقانون الأبوي هو لا يتبرأ فقط من (repudiate) الجنسانية المثلية لدى الأنثى بل هو ينكر المعاني والإمكانيات المتنوعة للأمومة بوصفها ممارسة ثقافية. لكن التخريب الثقافي ليس هو فعلًا ما يهم كريستيفا، إذ إن التخريب، عندما يظهر، ينبثق من أسفل سطح الثقافة ولكن فقط من أجل أن يعود ها هنا على نحو لا مرد له. وعلى الرغم من أن السيميائي هو إمكانية في اللغة هي تفلت من القانون الأبوي، فهو يظل على نحو لا مرد له داخل أو في واقع الأمر أسفل إقليم ذلك القانون. وبالتالي فإن اللغة الشعرية ولذات الأمومة هي تشكل إزاحات موضعية (local) للقانون الأبوي، وتخريبات مؤقتة هي في النهاية تخضع أمام ما كانت تتمرد ضده في بداية الأمر. وبتنحية مصدر التخريب إلى موقع خارج الثقافة نفسها، تبدو كريستيفا وكأنها تمنع إمكانية التخريب من حيث هي ممارسة ثقافية فعلية أو قابلة للتحقيق. إن اللذة ما وراء القانون الأبوي لا يمكن تخيلها إلا مصحوبة بضرب من عدم الإمكان الذي لا يمكن دفعه.

تعتمد نظرية كريستيفا عن التخريب المُجهَض على رؤيتها الإشكالية للعلاقة بين الدوافع واللغة والقانون. وإن مصادرتها على التعدد التخريبي للدوافع إنما يثير عددًا من الأسئلة الإبستيمولوجية والسياسية. وفي المقام الأول، هل أن هذه الدوافع لا تتجلى إلا في اللغة أو في أشكال ثقافية هي بعدُ معينة بوصفها بالعنصر الرمزي (as Symbolic)، ومن ثم كيف يتسنى لنا أن نتحقق من منزلتها الأنطولوجية

السابقة على العنصر الرمزي؟ تحاجج كريستيفا بأن اللغة الشعرية تمنحنا المدخل إلى تلك الدوافع في تعددها الأساسي، ولكن هذه الإجابة غير مرضية إرضاءً تامّا، إذ بما أن من شأن اللغة الشعرية أن تتوقف على الوجود السابق لتلك الدوافع المتعددة، فنحن لا نستطيع، إذًا، في شكل دور، أن نبرر الوجود المصادر عليه لتلك الدوافع غير اللجوء إلى اللغة الشعرية. إذا كان ينبغي على الدوافع أن تُقمَع أولًا حتى توجد اللغة، وإذا كنا لا نستطيع أن نسند المعنى إلا للشيء الذي يمكن تمثله في اللغة، فإن إسناد المعنى إلى الدوافع قبل ذلك الانبثاق في اللغة هو أمر مستحيل. وعلى نحو مشابه، أن نعزو السببية إلى الدوافع التي تيسر تحولها إلى اللغة والتي عن طريقها يتم تفسير اللغة ذاتها، هو أمر لا يمكن أن يتم داخل حدود اللغة ذاتها. وبعبارة أخرى، نحن لا نعرف هذه الدوافع بوصفها "أسبابًا" إلا في مفاعيلها وعبرها، وإذا كان الأمر كذلك، فنحن ليس لنا أي علة تمكننا من تحديد (identifying) هذه الدوافع مع مفاعيلها. وينتج من ذلك إما أن (أ) الدوافع وتمثلاتها هي متساوقة (coextensive) أو (ب) أن التمثلات توجد قبل الدوافع نفسها.

هذا الخيار الأخير، كما سوف أبين، من الأهمية بمكان أن نفحص عنه، إذ كيف يمكننا أن نعرف أن الموضوع الغريزي في خطاب كريستيفا ليس مجرد بناء من الخطاب نفسه؟ وما هي الأسس التي نملكها من أجل طرح هذا الموضوع، هذا الحقل المتعدد، بوصفه شيئًا سابقًا على الدلالة؟ إذا كان ينبغي على اللغة الشعرية أن تشارك في النظام الرمزي من أجل أن تكون قابلة للتواصل ثقافيًا، وإذا كانت النصوص النظرية لكريستيفا هي نفسها شعار (emblematic) النظام الرمزي، فأين إذًا ينبغي علينا أن نعثر على "خارج" مقنع عن هذا الميدان؟ إن مصادرتها على وجود تعدد جسدي سابق على الخطاب تصبح إشكالية خاصة عندما نكتشف أن الدوافع الأمومية هي منظور إليها على أنها جزء من "القدر البيولوجي" وأنها هي ذاتها تجليات عن "سببية غير رمزية وغير أبوية"[12]. هذه السببية السابقة على الرمزي، غير الأبوية، هي بالنسبة إلى كريستيفا سببية سيميائية، **أمومية**، أو على نحو أخص، تصورٌ غائي للغرائز الأمومية:

(12) Kristeva, *Desire in Language*, p. 239.

إكراهُ المادة، تشيّئُ ذاكرة النوع الذي يلتحم أو ينقسم من أجل أن يتأبد، متوالية من السمات من دون دلالة أخرى غير العود الأبدي للدورة البيولوجية بين الحياة والموت. كيف نتكلم هذه الذاكرة السابقة على اللغة، غير القابلة للتمثيل؟ إن سيلان هرقليطس، وذرات أبيقور، والغبار الدوام لمتصوفة القبالة والعرب والهنود، والرسوم المنقطة للهلوسة (psychedelics) – كلها تبدو استعارات أحسن من نظريات الوجود واللوغوس وقوانينها[13].

إن الجسد الأمومي المقموع هنا هو ليس فقط موضع الدوافع المتعددة، بل هو حامل لغائية بيولوجية بالقدر نفسه، هي، كما يبدو، قد انكشفت في الأطوار الأولى من الفلسفة الغربية، في المعتقدات والممارسات الدينية غير الغربية، في التمثلات الاستطيقية الناتجة من حالات ذهانية وغير ذهانية، وحتى في الممارسات الفنية الطليعية. ولكن لماذا علينا أن نعتبر أن هذه التعابير الثقافية المختلفة هي تكشف عن المبدأ نفسه الذي وراء التنافر المادي نفسه؟ إن كريستيفا ببساطة تُخضع كل واحدة من هذه اللحظات الثقافية إلى المبدأ نفسه. وبالتالي فإن السيميائي هو يمثل أي مجهود ثقافي لإزاحة اللوغوس (الذي تجعله، على نحو لافت، في تباين مع سيلان هرقليطس)، حيث إن اللوغوس يمثل الدال الموحد، قانون الهوية. إن التقابل الذي تضعه بين السيميائي والرمزي هو يرتد إلى خصومة ميتافيزيقية بين مبدأ التعدد الذي يفلت من تهمة (charge) عدم التناقض ومبدأ هوية قائم على إلغاء ذلك التعدد. ومن الغريب أن مبدأ التعدد نفسه الذي تدافع عنه كريستيفا في كل مكان هو يعمل بنفس الطريقة التي يعمل بها مبدأ هوية. وعلينا أن نسجل الطريقة التي بها يتم على نحو إجمالي إخضاع كل نوع من الأشياء "البدائية" و"الشرقية" إلى مبدأ الجسد الأمومي. قطعًا إن وصفها هو ليس فقط يبرر تهمة الاستشراق، بل هو يثير السؤال الشديد الأهمية عما إذا لم يكن التعدد، من سخرية الأقدار، قد أصبح دالًا موحد المعنى.

إن كونها تعزو هدفًا غائيًا إلى الدوافع الأمومية قبل تشكلها في اللغة أو الثقافة هو أمر يثير عددًا من الأسئلة حول البرنامج السياسي لكريستيفا. وعلى

(13) Ibid., p. 239.

الرغم من أنها ترى مخزونًا تخريبيًا وتقويضيًا (subversive and disruptive) في تلك التعابير السيميائية التي تتحدى هيمنة القانون الأبوي، فإنه من غير الواضح كفاية فيم يتمثل هذا التخريب على وجه الدقة. إذا كان القانون مفهومًا على أنه يرتكز على أساس مبني بناءً، في أسفله تكمن المنطقة الأمومية المقموعة، فأي خيارات ثقافية ملموسة تنبجس بالنسبة إلى الثقافة من حيث هي نتيجة لهذا الكشف؟ ظاهريًا، يمتلك التعدد المرتبط بالاقتصاد الليبيدي الأمومي القوةَ على تشتيت أحادية معنى (univocity) الدال الأبوي وفي ما يبدو، على خلق إمكانية تعابير ثقافية أخرى لم تعد مقيدة على نحو ضيق بواسطة قانون عدم التناقض. ولكن هل إن هذا النشاط التقويضي هو فتح لحقل الدلالات، أم هو تجلي أسلوب بيولوجي قديم (archaism) يعمل طبقًا لسببية طبيعية و"سابقة على الأمومة"؟ إذا كانت كريستيفا تعتقد أن الاحتمال الأول هو الحالة المقصودة (وهي لا تعتقد ذلك)، فإن عليها أن تكون مهتمة بإزاحة القانون الأبوي لمصلحة حقل واسع من الإمكانيات الثقافية. ولكن بدلًا من ذلك، هي تقضي بعودة إلى مبدأ للتنافر الأمومي الذي أثبت أنه مفهوم مغلق، وفي واقع الأمر، هو تنافر محدود بغائية هي في الوقت نفسه خطية وأحادية المعنى.

تفهم كريستيفا الرغبةَ في الإنجاب بوصفها رغبة النوع (species-desire) بعامة، هي جزء من دافع ليبيدي أنثوي جمعي وقديم، يشكل واقعًا ميتافيزيقيًا متكررًا أبدًا. ها هنا تشيء كريستيفا الأمومةَ ومن ثم تعزز هذا التشيؤ بوصفه المخزون التقويضي للسيميائي. والنتيجة الحاصلة هي أن القانون الأبوي، مفهومًا بوصفه أساس الدلالة الأحادية المعنى، قد تمت إزاحته بواسطة دال هو أيضًا أحادي المعنى، نعني مبدأ الجسد الأمومي الذي يبقى مطابقًا لذاته في غائيته بقطع النظر عن تجلياته "المتعددة".

وبقدر ما أن كريستيفا تتصور الغريزة الأمومية بوصفها تمتلك منزلة أنطولوجية سابقة على القانون الأبوي، هي تخفق في اعتبار الطريقة التي بها قد يمكن لذلك القانون نفسه أن يكون حقًا سبب الرغبة نفسها التي يُفترَض به أن **يقمعها**. وبدل أن تكون تجلي سببية سابقة على العنصر الأبوي، فإن تلك

الدوافع قد يمكن أن تشهد على الأمومة بوصفها ممارسة اجتماعية مطلوبة ومستعادة بواسطة مقتضيات (exigencies) القرابة. إن كريستيفا تقبل بتحليل ليفي ستروس عن تبادل النساء بوصفه شرطًا ضروريًا من أجل توطيد أواصر القرابة. ومع ذلك هي تفهم هذا التبادل بوصفه لحظة ثقافية حيث يكون الجسد الأمومي مقموعًا، بدلًا أن تفهمه باعتباره آلية من أجل البناء الثقافي الإجباري لجسد الأنثى **بوصفه** جسدًا أموميًا. وفي الواقع قد يمكننا أن نفهم تبادل النساء باعتباره يفرض على أجساد النساء التزامًا إجباريًا بالتناسل. وحسب قراءة غايل روبن عن ليفي ستروس، فإن القرابة تقوم بـ"نحت... الجنسانية" على نحو بحيث إن الرغبة في الإنجاب هي نتيجة الممارسات الاجتماعية التي تتطلب وتنتج هذه الرغبات من أجل تحقيق غاياتها التناسلية[14].

ما هي الأسباب إذن التي جعلت كريستيفا تسند غاية أمومية إلى الجسد الأنثوي قبل انبثاقه في الثقافة؟ أن نطرح السؤال بهذه الطريقة هو أن نسائل بعدُ عن التمييز بين الرمزي والسيميائي الذي عليه يعتمد تصورها للجسد الأمومي. إن الجسد الأمومي في دلالته الأصلية هو منظور إليه لدى كريستيفا على أنه سابق على الدلالة نفسها؛ وبالتالي، يصبح من المستحيل في الإطار الذي تعمل فيه أن نعتبر الأمومي نفسه بوصفه دلالة، مفتوحة أمام التغير الثقافي. وتوضح الحجة التي تستند إليها أن الدوافع الأمومية هي تشكل تلك المسارات الأولية التي تقود اللغة على نحو ثابت بقمعها أو تصعيدها. ولكن ربما قد يمكن أن تعاد صياغة حجتها في إطار أكثر شمولًا: أي تشكل ثقافي للغة، وفي الواقع، **للخطاب**، هو يولد مجاز (the trope) التعدد الليبيدي السابق على الخطاب، ولأي أغراض؟

بحصرها القانون الأبوي في وظيفة تحريمية أو قمعية، أخفقت كريستيفا في فهم الآليات الأبوية التي من طريقها تتولد الروابط الوجدانية (affectivity)

(14) Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," in: Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975), p. 182, يُنظر الهامش (7) في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

نفسها. إن القانون الذي يُفترَض أنه يقمع السيميائي قد يمكن أيضًا أن يكون المبدأ الحاكم للسيميائي نفسه، مع النتيجة الحاصلة بأن ما يتراءى (pass) بوصفه "غريزة أمومية" قد يمكن أن يكون أيضًا رغبة مبنية ثقافيًا يتم تأويلها بواسطة مفردات طبيعانية. وإذا كانت تلك الرغبة مبنية حسب قانون للقرابة يقتضي إنتاج الرغبة وتناسلها على نحو مغاير جنسيًا، فإن مفردات الشعور (affect) الطبيعاني هي بالفعل تجعل ذلك "القانون الأبوي" غير مرئي. وما كان بالنسبة إلى كريستيفا سببية سابقة على العنصر الأبوي هو سوف يظهر هكذا بوصفه سببية أبوية في شكل سببية طبيعية أو أمومية على نحو مميز.

إنه ذو دلالة أن تشكل الجسد الأمومي وغائية غرائزه من حيث هو مبدأ ميتافيزيقي مطابق لذاته وثابت - وهو تعبير قديم عن تشكل بيولوجي جمعي، خاص بالجنس - هما ذاتهما قائمان على تصور أحادي المعنى عن جنس الأنثى. وهذا الجنس، المتصور بوصفه أصلًا وسببية في الوقت نفسه، هو يطرح نفسه بوصفه مبدأ التوليدية (generativity) المحض. وفي الواقع هو بالنسبة إلى كريستيفا متساوٍ مع **البويزيس** ذاتها، ذلك النشاط الاستدراكي (making upheld) في محاورة **المأدبة** لأفلاطون من جهة ما هو إنجاب وحملٌ (conception) شعري في آن[15]. ولكن هل أن التناسل الأنثوي هو حقًا سبب بلا سبب، وهل هو الذي يبدأ السرد الذي يضع كل الإنسانية تحت قوة حظر سفاح القربى وفي اللغة؟ هل أن السببية السابقة على العنصر الأبوي التي تتحدث عنها كريستيفا هي تدل على اقتصاد أنثوي أولي للذة والمعنى؟ هل يمكننا أن نعكس نظام هذه السببية نفسه وأن نفهم هذا الاقتصاد السيميائي بوصفه إنتاجًا لخطاب سابق؟

يحذرنا فوكو، في الفصل الختامي من المجلد الأول من كتابه **تاريخ الجنسانية**، ضد استعمال مقولة الجنس بوصفها "وحدة وهمية... [و] مبدأ سببيًا" ويحاجج

---

(15) يُنظر:

Plato, *Symposium*, 209a,

حول "إنجاب (procreancy)... الروح"، هو قد كتب بأن ذلك هو القدرة المخصوصة للشاعر. وهكذا فإن الإبداعات الشعرية هي مفهومة بوصفها رغبة تناسلية مصعدة.

بأن مقولة الجنس الوهمية هي تسهل قلب العلاقات السببية بحيث إن "الجنس" يتم فهمُه على أنه يسبب بنية الرغبة ومعناها:

> إن مفهوم "الجنس" قد سمح بأن نجمع حسب وحدة اصطناعية عناصرَ تشريحية ووظائف بيولوجية ومعاملات وأحاسيس ولذات، وسمح بأن نشغل هذه الوحدة الوهمية بوصفها مبدأ سببيًا، ومعنى كلي الحضور، وسرًا علينا اكتشافه في كل مكان: إن الجنس قد استطاع إذًا أن يشتغل بوصفه دالًا وحيدًا وبوصفه مدلولًا كونيًا[16].

إن الجسد، حسب فوكو، ليس "مجنوسًا" في أي معنى مفيد قبل تعينه داخل خطاب عبره هو قد أصبح مستثمرًا مع "فكرة" عن الجنس الطبيعي أو الجوهري. إن الجسد لا يكتسب المعنى داخل الخطاب إلا في سياق علاقات السلطة. وإن الجنسانية هي تنظيم مخصوص تاريخيًا للسلطة والخطاب والأجساد والعواطف. وبما هي كذلك، فإن الجنسانية هي مفهومة لدى فوكو على أنها تنتج "الجنس" بوصفه مفهومًا اصطناعيًا هو بالفعل يوسع ويخفي علاقات السلطة المسؤولة عن نشأته.

ويوحي الإطار الذي عمل فيه فوكو بطريقة معينة في حل بعض الصعوبات الإبستيمولوجية والسياسية التي تنتج عن رؤية كريستيفا إلى جسد الأنثى. نحن يمكننا أن نفهم قول كريستيفا عن "السببية السابقة عن الأب" بوصفه معكوسة من حيث الأساس، إذ حيثما تضع كريستيفا جسدًا أموميًا سابقًا على الخطاب الذي يمارس قوته السببية الخاصة في بنية الدوافع، يحاجج فوكو من دون شك بأن الإنتاج الخطابي للجسد الأمومي من حيث هو سابق على الخطاب هو تكتيك في التوسع والتخفي تنتهجه تلك العلاقات المخصوصة للسلطة، التي عن طريقها يتم إنتاج استعارة (the trope) الجسد الأمومي. وبهذه الطريقة فإن الجسد الأمومي سوف لن يُفهَم بعد ذلك بوصفه الأساس الخفي لكل دلالة، والسبب المضمر لكل ثقافة. سوف يُفهَم، بدلًا عن ذلك، بوصفه مفعولًا أو

(16) Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*, Robert Hurley (trans.) (New York: Vintage, 1980), p. 154.

نتيجة لمنظومة معينة عن الجنسانية حيث يكون جسد الأنثى مطلوبًا من أجل الاضطلاع بالأمومة بوصفها ماهية ذاته وقانون رغبته.

إذا ما قبلنا بالإطار الذي عمل فيه فوكو فإننا مرغمون على إعادة وصف الاقتصاد الليبيدي الأمومي باعتباره ناتجًا من تنظيم للجنسانية مخصوص تاريخيا. وأكثر من ذلك فإن خطاب الجنسانية، الذي هو نفسه غارق في علاقات السلطة، هو يصبح العلة الحقيقية لمجاز الجسد الأمومي السابق على الخطاب. إن صياغة كريستيفا قد تكبدت انقلابًا شاملًا: لم يعد الرمزي والسيميائي متأولين بوصفهما من تلك الأبعاد اللغوية التي تتوقف على قمع أو تجلي الاقتصاد الليبيدي الأمومي. إن هذا الاقتصاد نفسه قد تم فهمُه بدلًا عن ذلك بوصفه تشيؤًا هو في الوقت نفسه يوسع ويخفي مؤسسة الأمومة باعتبارها إجبارية للنساء. وفي واقع الأمر، عندما يُعاد تقييم (transvaluated) الرغبات التي تحفظ مؤسسة الأمومة بوصفها دوافع سابقة على الأبوي وسابقة على الثقافي، فإن المؤسسة تكتسب مشروعية دائمة في نطاق البنى الثابتة لجسد الأنثى. وفي الواقع فإن القانون الأبوي بشكل واضح الذي يخول ويتطلب أن يتم تخصيص جسد الأنثى في المقام الأول بالرجوع إلى وظيفته التناسلية، إنما هو منقوش (inscribed) على ذلك الجسد بوصفه قانون ضرورته الطبيعية. إن كريستيفا، من جهة ما تحمي ذلك القانون عن أمومة ضرورية بيولوجيًا مأخوذة على أنها عملية تخريبية توجد قبل القانون الأبوي ذاته، هي تساعد على الإنتاج النسقي لطابعها غير المرئي، وبالتالي، للوهم القاضي بعدم إمكانية تحاشيها.

لأن كريستيفا تحجز نفسها في تصور للقانون الأبوي هو **تحريمي** بشكل حصري، فهي غير قادرة على تفسير الطرق الذي بها **يولد** (*generate*) القانون الأبوي بعض الرغبات في شكل دوافع طبيعية. إن جسد الأنثى الذي تسعى للتعبير عنه هو نفسه بناء منتَج بواسطة نفس القانون الذي يُفترض أنه يهدمه. ليس من شأن هذه الاعتراضات النقدية على تصور كريستيفا للقانون الأبوي أن تبطل أبدًا بالضرورة موقفها العام بأن الثقافة أو الرمزي أمر قائم على نبذ أجساد النساء. أنا أريد أن أشير، مع ذلك، إلى أن أي نظرية تثبت

أن الدلالة قائمة على إنكار أو قمع المبدأ الأنثوي يجب عليها أن تفحص ما إذا كانت الأنوثة (femaleness) هي حقًا خارجة عن المعايير الثقافية التي هي مقموعة بواسطتها. وبعبارة أخرى، وحسب قراءتي، فإن قمع العنصر الأنثوي لا يتطلب أن يكون جهاز (agency) القمع وموضوع القمع متميزين أنطولوجيًا. وفي الواقع فإن القمع قد يمكن أن يُفهَم على أنه ينتج الموضوع الذي يأتي إلى إنكاره. وهذا الإنتاج قد يمكن أيضًا أن يكون توسيعًا لفاعلية (agency) القمع ذاته. وكما وضح ذلك فوكو، فإن المشروع المتناقض ثقافيًا عن آلية القمع هو تحريمي وتوليدي في آن وهو ما يجعل إشكالية "التحرر" أمرًا خطيرًا على نحو خاص. إن جسد الأنثى المحرر من قيود القانون الأبوي قد يمكن أن يثبت أيضًا أنه مع ذلك تجسيد (incarnation) آخر لذلك القانون، تجسيد يقدم نفسه على أنه تخريبي لكنه يعمل في خدمة تضخيم القانون لذاته وتكاثره. ومن أجل تفادي تحرر القامع باسم المقموع، فإن من الضروري أن نأخذ في الاعتبار كل تعقد القانون ودقته، وأن نشفي أنفسنا من وهم الجسد الحقيقي ما وراء القانون. إذا كان التخريب ممكنًا، فإنه سوف يكون تخريبيًا من داخل مفردات القانون، عبر الإمكانيات التي تنبثق عندما ينقلب القانون ضد نفسه ويفرخ تبدلات غير متوقعة لذاته. إن الجسد المبني ثقافيًا سوف يتم إذن تحريره، ولكن ليس باتجاه ماضيه "الطبيعي"، ولا نحو لذاته الأصلية، بل قِبلة مستقبل مفتوح من الإمكانات الثقافية.

II. فوكو، هركولين، وسياسات التقطع الجنسي

لقد منحنا النقد الجنيالوجي لدى فوكو طريقة في نقد تلك النظريات اللاكانية واللاكانية الجديدة التي صاغت أشكال الجنسانية، الهامشية ثقافيًا، باعتبارها غير معقولة ثقافيًا. ولأنه كان يكتب في معنى التخلص من الوهم إزاء فكرة إيروس محرر، فإن فوكو قد فهم الجنسانية باعتبارها مشبعة بالسلطة ومنحنا رؤية نقدية على النظريات التي تطالب بجنسانية قبل أو بعد القانون. ولكن عندما نعتبر تلك المناسبات النصية حيث ينقد فوكو مقولات الجنس والنظام السلطوي للجنسانية، فإنه من الواضح أن نظريته الخاصة إنما تحتفظ بمثال

تحرري غير معترَف به قد ثبت بشكل متزايد أنه شيء من الصعب الاحتفاظ به، حتى في ظل تقييدات الجهاز النقدي الخاص به.

إن نظرية فوكو عن الجنسانية الواردة ضمن المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية** هي على نحو ما قد تم نقضها بواسطة المقدمة القصيرة ولكن المهمة التي كتبها عند نشر مذكرات هركولين باربان (Herculine Barbin)، تلك الخنثى (hermaphrodite) الفرنسية من القرن التاسع عشر. عند الولادة أُسند (assigned) إلى هركولين جنسُ "الأنثى". وعندما بلغ/ت السنوات العشرين، بعد مجموعة من الاعترافات للأطباء والكهنة، تم إجباره/ها على تغيير جنسه/ها إلى "ذكر". وقد نُشرت المذكرات التي صرح فوكو بأنه عثر عليها، ضمن هذا المجموع، مع الوثائق الطبية والقانونية التي تناقش القاعدة التي على أساسها قُرر تحديد (designation) الجنس "الصحيح" له/ها. وثمة أيضًا قصة ساخرة قصيرة لكاتب ألماني، هو أسكار بانيتزا، قد تم أيضًا تضمينها للمجموع. ولقد وفر فوكو مقدمة للترجمة الإنكليزية للنص حيث يتساءل عما إذا كانت مقولةُ جنسٍ حقيقي هي ضرورية. لأول وهلة، يبدو هذا التساؤل وكأنه في تواصل مع الجنالوجيا النقدية لمقولة "الجنس" التي بسطها نحو خاتمة المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية**[17]. ومع ذلك تمنحنا المذكرات ومقدمتها فرصة لأن نعتبر أن قراءة فوكو لهركولين هو بوجه ما تضاد نظريته عن الجنسانية في المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية**. فعلى الرغم من أنه يؤكد في **تاريخ الجنسانية** أن الجنسانية لها الامتداد نفسه (coextensive) مع السلطة، فهو يخفق في الاعتراف بالعلاقات الملموسة للسلطة التي هي في الوقت نفسه تبني وتُدين جنسانية هركولين. وفي الواقع هو يبدو وكأنه يضفي مسحة رومانسية (romanticize) على عالم اللذات

(17) Michel Foucault (ed.), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermaphrodite*, Richard McDougall (trans.) (New York: Colophon, 1980),

وهو عمل منشور في أصله تحت عنوان:

Herculine Barbin, dite Alexina B., Michel Foucault (prés.) (Paris: Gallimard, 1978).

سوف تكون الإحالات كلها على الصيغتين الإنكليزية والفرنسية من هذا النص.

الخاص به/ ها بوصفه "فترة إحجاز (limbo)[18] سعيدة في اللا-هوية"[19]، وهو عالم يتخطى مقولات الجنس والهوية. وإن انبثاق خطاب حول الاختلاف الجنسي ومقولات الجنس من جديد ضمن كتابات السيرة الذاتية الخاصة بهركولين سوف يقودنا إلى قراءة بديلة لهركولين على الضد من تملك فوكو لنصها ورفضه له بطريقة رومانسية.

لقد ذهب فوكو، في المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية**، إلى أن "الجنس" المبني بطريقة أحادية المعنى (أن يكون المرء من جنس واحد وليس من الآخر)، هو (أ) منتَج في خدمة التنظيم الاجتماعي والتحكم في الجنسانية وهو (ب) يخفي ويوحد على نحو مصطنع مجموعة متنوعة من الوظائف الجنسية المتفرقة وغير المرتبطة في ما بينها، ومن ثم هو (ج) يقدم نفسه (posture) داخل الخطاب بوصفه **سببًا**، ماهية باطنية هي في الوقت نفسه تنتج وتجعل معقولًا كل نمط من الإحساس واللذة والرغبة بوصفه مخصوصًا. وبعبارة أخرى، فإن اللذات الجسدية لا يمكن أن تُختزَل بشكل سببي بحث في هذه الماهية الجنسية النوعية المزعومة، بل هي تصبح للتو قابلة للتأويل بوصفها تجليات أو علامات عن هذا "الجنس"[20].

لقد انخرط فوكو، على النقيض من البناء الزائف لـ"جنس" بوصفه في نفس الوقت أحادي المعنى وسببيًا، في خطاب مضاد يعامل "الجنس" بوصفه **مفعولًا** بدل أن يكون أصلًا. وفي مكان "الجنس" باعتباره السبب والدلالة

(18) لفظ يفيد النسيان أو الإهمال أو السجن أو المتاهة. لكنه مصطلح له ماض لاهوتي طويل، حيث يشير إلى حاجز بين الجنة والنار، فهو "اليمبوس"، دهليز في جهنم. وفي القرآن نجده في معنى "الأعراف". فهو موطن الأورواح المعلقة والحالة بين المنزلتين. ومنه جاء معنى فترة الانتظار غير المحددة لقرار أو حكم، فهي حالة وسطى بين منزلتين. (المترجم)

(19) Ibid., p. xiii.

(20) "إن فكرة 'الجنس' قد سمحت بأن نجمع من جديد، حسب وحدة اصطناعية، عناصرَ تشريحية، ووظائف بيولوجية، وسلوكات، وأحاسيس، ولذات، وقد سمحت بأن نشغل هذه الوحدة الخيالية بوصفها مبدأ سببيًا".

Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I, p. 154.

يُنظر المبحث I من الفصل الثالث، حيث يُستشهَد بهذا المقطع.

الأصليين والمتواصلين للذات الجسدية، هو يطرح "الجنسانية" بوصفها منظومة تاريخية مفتوحة ومركبة من الخطاب والسلطة التي تنتج الاسم المغلوط لـ"جنس" بوصفه جزءاً من استراتيجيا من شأنها أن تخفي، وبالتالي، أن تؤيد علاقات السلطة. رب طريقة حيث تكون السلطة في الوقت نفسه مؤبدة ومخفية هي تتم عبر إرساء علاقة خارجية أو اعتباطية بين السلطة، متصورة بوصفها قمعًا أو سيطرة، والجنس، متصورًا بوصفه طاقة رائعة ولكن محبوسة تنتظر الانعتاق أو التعبير الأصيل عن نفسها. إن استعمال هذا النموذج الحقوقي يفترض أن العلاقة بين السلطة والجنسانية هي ليست فقط متميزة أنطولوجيًا، بل إن السلطة تعمل دومًا وبشكل حصري على إخضاع أو تحرير الجنس الذي هو من حيث الأساس سليم ومكتف بذاته ومغاير للسلطة نفسها. وعندما يكون "الجنس" قائمًا على نزعة ماهوية (essentialized) بهذه الطريقة، فهو يصبح محصنًا أنطولوجيًا ضد علاقات السلطة وضد تاريخيته الخاصة. والنتيجة هي أن تحليل الجنسانية قد سقط في تحليل "الجنس"، وأي بحث في الإنتاج التاريخي لمقولة "الجنس" نفسه ستعوقه هذه السببية المقلوبة والمزيفة. وحسب فوكو فإن "الجنس" يجب فقط ألا يُعاد تنزيله في سياق جديد (recontextualized) من زاوية الجنسانية، بل إن السلطة الحقوقية يجب أن يُعاد تصورها بوصفها بناءً منتَجًا بواسطة سلطة توليدية هي بالمقابل تخفي آلية إنتاجيتها الخاصة:

> إن مفهوم الجنس قد أمن انقلابًا جوهريًا؛ فهو قد سمح بقلب تمثل علاقات السلطة بالجنسانية وأن يُظهر هذه الأخيرة **ليس في علاقاتها الجوهرية والموجبة مع السلطة**، بل بوصفها مترسخة في هيئة مخصوصة وغير قابلة للاختزال تحاول السلطة بقدر ما تستطيع أن تخضعها[21].

لقد اتخذ فوكو صراحة موقفًا معارضًا ضد النماذج التحررية أو التحريرية عن الجنسانية في كتاب **تاريخ الجنسانية** لأنها تنضوي تحت نموذج حقوقي هو لا يعترف بالإنتاج التاريخي لـ"جنس" بوصفه مقولة، أي، بوصفه "مفعولًا" يعمي على علاقات السلطة. ويبدو أن مشكله الظاهري مع النزعة النسوية

(21) Foucault (ed.), *Herculine Barbin*, p. 154.

إنما ينتهيأ هنا للظهور: فحيثما يأخذ التحليل النسوي منطلقًا له مقولةَ الجنس، وبالتالي، حسب رأيه، التقييدَ الثنائي للجندر، فإن فوكو يفهم مشروعه الخاص على أنه بحثٌ في كيف تكون مقولة "الجنس" والاختلاف الجنسي مبنيين داخل الخطاب بوصفهما ملامح ضرورية للهوية الجسدية. إن النموذج الحقوقي للقانون الذي يهيكل النموذج التحرري النسوي يفترض حسب رأيه أن الذات التي تتحرر، "الجسد المجنوس" بمعنى ما، هو ليس محتاجًا في حد ذاته إلى تفكيك (deconstruction) نقدي. وكما يلاحظ فوكو في شأن بعض الجهود الإنسانوية لإصلاح السجن، فإن الذات المجرمة التي تحررت قد يمكن حتى أن تكون مكبلة على نحو أعمق مما يظنه الإنسانوي أصلًا. إن يكون المرء مجنوسًا (sexed)، بالنسبة إلى فوكو، هو أن يكون قد أُخضِع (subjected) إلى مجموعة من الضوابط الاجتماعية، أن يجعل القانون الذي يقود تلك الضوابط يكمن في الوقت نفسه بوصفه المبدأ التكويني لجنس المرء وجندره ولذاته ورغباته، وبوصفه المبدأ الهرمينوطيقي لتأويل ذاته. وهكذا فإن مقولة الجنس هي مقولة ضابطة على نحو لا مناص منه، وأي تحليل من شأنه أن يجعل تلك المقولة مفترَضة بشكل غير نقدي هو يوسع تلك الاستراتيجية الضابطة باعتبارها نظامًا للسلطة/المعرفة بل ويشرعن لها أيضًا.

من الواضح أن فوكو، بتحقيقه مذكرات هركولين باربان ونشرها، إنما كان يحاول أن يبين كيف يقوم جسد مخنث أو ثنائي الجنس (intersexed) على نحو ضمني بعرض الاستراتيجيات الضابطة لتصنيف المقولات (categorization) الجنسية ودحضها. ولأنه يعتقد أن "الجنس" يوحد الوظائف والدلالات الجسدية التي ليس لها ارتباط في ما بينها، هو قد تكهن بأن انقراض "الجنس" سوف يؤدي إلى تشتت سعيد لتلك الوظائف والمعاني والأعضاء والمسارات الجسمانية والفيزيولوجية المختلفة كما أيضًا إلى تكاثر اللذات خارج إطار المعقولية الذي ترعاه أجناس أحادية المعنى داخل علاقة ثنائية. إن العالم الجنسي حيث تقيم هركولين، حسب فوكو، هو عالم حيث اللذات الجسدية لا تدل مباشرة على "الجنس" بوصفه السبب الأولي والمعنى النهائي؛ بل هو

عالم، كما يقول، حيث "تطفو الابتسامات في غياب الهرة"[22]. وفي الواقع فإن تلك لذات من الواضح أنها تتخطى التنظيم الذي يُفرَض عليها، ونحن نرى هنا التساهل العاطفي لدى فوكو تجاه الخطاب التحرري نفسه الذي كان الغرض من تحليله في **تاريخ الجنسانية** أن يعمل على إزاحته. وطبقًا لنموذج فوكو هذا عن السياسة الجنسية التحررية، فإن الانقلاب على "الجنس" يؤدي إلى تسريح التعدد الجنسي الأولي، وهي فكرة ليست ببعيدة جدًا عن مصادرة التحليل النفسي عن التعددية الأولية أو فكرة ماركوز عن إيروس أصلي وخلاق مزدوج جنسيًا تم قمعه لاحقًا بواسطة ثقافة تحركها نزعة أداتية.

إن الفرق الذي لا يخلو من دلالة بين موقف فوكو في المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية** وبين موقفه في مقدمته إلى **هركولين باربان**، هو موجود بعدُ بوصفه توترًا بلا حل في داخل **تاريخ الجنسانية** نفسها (إذ يحيل ها هنا على اللذات "الريفية" ("bucolic") و"البريئة" في التبادل الجنسي بين الأجيال الذي يوجد قبل فرض الاستراتيجيات التنظيمية المختلفة)[23]. فمن جهة، يريد فوكو الاحتجاج بأنه لا يوجد "جنس" في ذاته لا يكون منتَجًا بواسطة تفاعلات معقدة بين الخطاب والسلطة، ومع ذلك يبدو أنه ثمة "تعدد لذات" **في ذاته** هو ليس مفعولًا ناجمًا عن تبادل مخصوص بين الخطاب/السلطة. وبعبارة أخرى، يستشهد فوكو بمجاز التعدد الليبيدي السابق على الخطاب الذي هو بالفعل يفترض جنسانية توجد "قبل القانون"، وفي الحقيقة جنسانية تنتظر التحرر من قيود "الجنس". ومن جهة أخرى، فإن فوكو يؤكد بشكل رسمي أن الجنسانية والسلطة هما متساوقان (coextensive) وأنه يجب علينا أن نعتقد أنه بقولنا نعم للجنس نحن نقول نعم للسلطة. وعلى نمطه المضاد لما هو حقوقي والمضاد لما هو تحرري، يحتج فوكو "الرسمي" بأن الجنسانية هي دومًا متموقعة (situated) داخل قوالب السلطة، أي هي دومًا منتَجة أو مبنية داخل ممارسات تاريخية مخصوصة، خِطابية ومؤسساتية في الوقت نفسه،

(22) Ibid., p. xiii.

(23) Ibid., p. 31.

وأن اللجوء إلى جنسانية قبل القانون هو غرور وهمي ومتواطئ للسياسة الجنسية التحررية.

تمنحنا مذكرات هركولين فرصةً أن نقرأ فوكو ضد نفسه، أو، ربما على نحو مناسب أكثر، أن نكشف عن التناقض المقوم لهذا النوع من الدعوة إلى الحرية الجنسية على نحو مضاد للتحرر. إن هركولين، المسماة ألكسينا (Alexina) طيلة النص، هي تسرد قصة حول ورطته/ ها (plight)[24] التراجيدية بوصفها واحدة (one who) تعيش حياة كانت فيها ضحية إيذاء (victimization) ظالم واحتيال ولوعة وعدم رضا لا مرد له. ومنذ أن كان/ ت (s/he) فتاة صغيرة، كما ت/ يقول، هي/ هو كان/ ت مختلفة عن الفتيات الأخريات. وهذا الاختلاف هو سبب في حالات متناوبة بين القلق والتبجح على مدار القصة، لكنه يوجد هنا بوصفه معرفة مضمرة قبل أن يصبح القانون فاعلًا (actor) صريحًا في القصة. وعلى الرغم من أن هركولين لا تتحدث مباشرة عن تركيبتها العضوية (anatomy) في مذكراتها، فإن التقارير الطبية التي نشرها فوكو ضمن نص هركولين نفسها، هي توحي بأنه من المعقول أن نقول إن هركولين كانت تمتلك ما هو موصوف إما بوصفه عضوًا ذكريًا (penis) صغيرًا أو بظرًا كبيرًا، أنه حيثما يتوقع المرء أن يجد مهبلًا هو يجد "رِتجًا"[25]، كما يترجم ذلك الأطباء، وعلاوة على ذلك، من الظاهر أنها لا تمتلك أثداء أنثوية يمكن تبينها. ويبدو أيضًا أن ثمة بعض القدرة على القذف هي ليست مفسرة بشكل كامل في ثنايا الوثائق الطبية. إن هركولين لا يُ/ تُحيل أبدًا على تركيبته/ ها العضوية بما هي كذلك، لكنه/ ها ي/ تحكي عن مأزقه/ ها (predicament)[26] في معنى خطأ اقترفته الطبيعة، وغربة ميتافيزيقية عن الوطن، وحالة رغبة لا يمكن إشباعها، وتوحد جذري هو، قبل انتحاره/ ها، قد تحول إلى حنق ناضج تمامًا، تم توجيهه أول الأمر ضد الرجال، لكنه في نهاية الأمر موجه ضد العالم بما هو كذلك.

(24) هذه العبارة مفيدة في إضاءة معنى عنوان الكتاب "*gender trouble*": يتعلق الأمر بورطة أو مأزق حيث تحصل معاناة ومحنة ونكبة وليس مجرد "مشكلة" منطقية أو قانونية يمكن حلها. (المترجم)

(25) بالفرنسية في النص الإنكليزي: "cul-de-sac" – طريق مسدود أو ردب أو رِتجٌ مهبلي. (المترجم)

(26) لفظ آخر يتراءى من خلاله معنى "trouble" في عنوان الكتاب: هو يحيل على معاني الورطة والمحنة والمأزق بسبب قلق الجندر. (المترجم)

ي/تحكي هركولين بشكل موجز عن علاقاته/ها مع الفتيات في المدرسة، و"الأمهات" في الدير، وأخيرًا عن تعلقه/ها الأكثر شغفًا بسارة (Sara) التي أصبحت حبيبته/ها. وبعد أن تعذب/ت أول الأمر من الشعور بالذنب، ثم من علة تناسلية لم يتم تحديدها، كشف/ت هركولين سره/ها إلى طبيب ثم إلى كاهن، وهي مجموعة من عمليات الاعتراف التي فرضت عليه/ها بالفعل انفصاله/ها عن سارة. تشاورت السلطات وقامت بتحويله/ها القانوني إلى رجل، هو/هي كان/ت حرة في التمتع بتلك اللذات التي كانت بالفعل ومارسة الحقوق المختلفة للرجال في المجتمع. ولأنها مكتوبة في نبرة عاطفية وميلودرامية، فإن المذكرات تروي شعورًا بأزمة دائمة بلغت أوجها في الانتحار. كان يمكن الاحتجاج بأنه قبل التحويل القانوني الذي نقل آلكسينا إلى رجل، هو/هي كان/ت حرة في التمتع بتلك اللذات التي كانت بالفعل خالية من الضغوط الحقوقية والتنظيمية على مقولة "الجنس". وفي الواقع يبدو أن فوكو كان يعتقد أن المذكرات توفر رؤية ثاقبة على وجه الدقة نحو ذلك الحقل غير المنظم من اللذات قبل فرض قانون الجنس الأحادي المعنى (univocal). ومع ذلك فإن قراءته تشكل سوء فهم جذريًا عن الطريق التي بها كانت تلك اللذات مطمورة (embedded) بعدُ دومًا في صلب القانون المنتشر ولكن غير المفصل، وفي الواقع، هي مولدة بواسطة القانون نفسه الذي يُفترض أنها تتحداه.

إن الإغراء الذي يدفع على تقديم صورة رومانسية عن جنسانية هركولين بوصفها لعبة طوباوية من اللذات قبل فرض "الجنس" وقبل تقييداته، هو أمر يجب بكل تأكيد أن يكون مرفوضًا. ومع ذلك لا يزال ممكنا أن نسأل سؤال فوكو البديل: ما هي الممارسات والمواضعات الاجتماعية التي تنتج جنسانية بهذا الشكل؟ وبمواصلة السؤال، نحن لدينا، في تقديري، فرصة أن نفهم شيئًا حول (أ) القدرة الإنتاجية للسلطة - نعني، الطريقة التي بها تقوم الاستراتيجيات التنظيمية بإنتاج الذوات (subjects) التي تأتي إلى إخضاعها (subjugate)؛ وحول (ب) الآلية المخصوصة التي عن طريقها تقوم السلطة بإنتاج الجنسانية في سياق هذا السرد للسيرة الذاتية. إن مسألة الاختلاف الجنسي إنما تعاود الظهور

في ضوء جديد عندما نستغني عن التشيؤ الميتافيزيقي للجنسانية المتعددة ونبحث في حالة هركولين عن البنى السردية الملموسة والمواضعات السياسية والثقافية التي تنتج وتنظم القبلات الرقيقة واللذات المنتشرة، والارتعاشات المحبطة والعدائية في العالم الجنسي لهركولين.

من بين القوالب المختلفة للسلطة التي تنتج الجنسانية بين هركولين وشركائه/ها، هناك بلا ريب أعراف الجنسانية المثلية الأنثوية التي هي في الوقت نفسه مشجع عليها ومدانة بواسطة الدير والأيديولوجيا الدينية التي تسنده. ثمة شيء واحد نعرفه حول هركولين ألا وهو أنه/ها ي/تقرأ، وي/تقرأ أشياء كثيرة، وأن تربيته/ها الفرنسية للقرن التاسع عشر تتضمن تكويناً في الكلاسيكيات كما في الرومانسية الفرنسية، وأن سرديته/ها الخاصة تجد مكانها ضمن مجموعة من مستقرة من الأعراف الأدبية. وفي الواقع فإن تلك الأعراف تنتج وتؤول لنا هذه الجنسانية التي يعتبرها كل من فوكو وهركولين خارج كل عرف سائد. ويبدو أن السرديات الرومانسية والعاطفية حول الحب المستحيل تنتج أيضًا كل أنواع الرغبة والعذاب في هذا النص، وكذلك فعلت الحكاياتُ المسيحية حول القديسين المنحوسين، والأساطيرُ اليونانية حول الخناث (androgynes)[27] الانتحاريات، وبشكل واضح، صورةُ المسيح نفسها. وسواء كانت "قبل" القانون بوصفها جنسانية متعددة أو "خارج" القانون بوصفها اعتداء غير طبيعي، فإن تلك المواقع (positionings) المتخذة هي بشكل ثابت "داخل" خطاب الذي ينتج الجنسانية ومن ثم يحجب هذا الإنتاج عبر تشكيل جنسانية جريئة ومتمردة "خارج" النص نفسه.

إن الجهد المبذول من أجل تفسير علاقات هركولين الجنسية مع الفتيات الصغيرات عبر اللجوء إلى المكون الذكري لازدواجيتها البيولوجية هو، بالطبع، إغراء مستمر في النص. إذا ما رغبت هركولين في فتاة، فربما كان ذلك دليلًا على بنى هرمونية أو كرموزومية أو على حضور تشريحي لأير (penis)

---

(27) ثمة من يقترح مصطلح "زنمردة" وهو لفظ فارسي يعني "امرأة رجل" له صيغة اللفظ اليوناني نفسها "androgynos" من "andros" (ذكري) و"gynē" (أنثى). (المترجم)

غير متقوب يوحي بجنس ذكوري أكثر تميزًا هو بالتالي يولد قدرة ورغبة مغايرة جنسيًا. اللذات والرغبات والأفعال - أليست بمعنى ما تصدر عن جسد بيولوجي، ثم ألا توجد طريقة ما كي نفهم هذا الصدور على أنه مفروض سببيًا من طرف ذلك الجسد ومعبر عن خصوصية الجنس (sex-specificity) الذي له، في آن؟

إن كون جسد هركولين خنثويًا (hermaphroditic) هو على الأرجح ما جعل الصراع من أجل أن نفصل مفهوميًا وصفَ خصائصه/ ها الجنسية الأولية عن هويته/ ها الجندرية (عن تصوره/ ها لجندره/ ها الخاص الذي هو، بالمناسبة، متغير أبدًا وأبعد ما يكون عن الوضوح) واتجاه رغبته/ ها وموضوعاتها، أمرًا بالغ الصعوبة على نحو خاص. هو/ هي ي/ تفترض في نقاط عدة أن جسده/ ها هو **السبب** في اختلاط جندره/ ها وفي لذاتها المنتهكة (transgressive)، كما لو كانت في كرة واحدة نتيجة وتجليًا لماهية هي بوجه ما تسقط خارج النظام الطبيعي/ ما بعد الطبيعي للأشياء. ولكن بدلًا من فهم جسده/ ها غير المألوف (anomalous) بوصفه هو سبب رغبته/ ها وقلقه/ ها (trouble) وشؤونه/ ها (وشؤونها) الخاصة واعترافاته/ ها، نحن قد يمكننا أن نقرأ هذا الجسد، المحول هنا بشكل تام إلى نص (textualized)، بوصفه علامة على تضارب لا يمكن حله ناتج من الخطاب الحقوقي حول الجنس الأحادي المعنى (univocal). وعوضًا عن أحادية المعنى (univocity)، نحن نتحقق في اكتشاف التعدد، كما كان يريد منا فوكو أن نفعل؛ وبدلًا من ذلك، نحن نواجه تضاربًا محتومًا، ناتجًا من القانون التحريمي، الذي هو برغم كل مفاعيله في الانتشار السعيد هو ينتهي إلى انتحار هركولين.

إذا ما اتبعنا هركولين في العرض السردي لذاتها، الذي هو نفسه نوع من الإنتاج لاعترافات الذات (confessional production of the self)، فإنه سوف يبدو لنا أن استعداه/ ها الجنسي هو استعداد متضارب منذ البداية، أن جنسانيته/ ها تلخص البنية المتضاربة لإنتاجها، التي هي مفسرة في شطر منها بوصفها إيعازًا مؤسساتيًا لمزاولة حب "الأخوات" و"الأمهات" المختلفة في العائلة الموسعة للدير، وتحريمًا مطلقًا ضد أن يذهب ذلك الحب شأوًا بعيدًا. ومن دون قصد

يشير فوكو إلى أن "الاحتجاز السعيد في اللاهوية (non–identity)" لدى هركولين قد صار ممكنًا بفضل تكوين مخصوص تاريخيًا للجنسانية، نعني، "وجودها المحجوز في ظل الصحبة شبه الحصرية للنساء". هذه "السعادة الغريبة"، كما يصفها، كانت في كرة واحدة "إجبارية وممنوعة" في حدود أعراف الدير. إن إشارته الواضحة هنا هي أن محيطها الجنسي المثلي، المُهَيكَل كما هو بواسطة محرم مشوب بنزعة شبقية (eroticized taboo)، هو محيط حيث يكون هذا "الاحتجاز السعيد في اللاهوية" مروجًا له على نحو خفي. وهكذا فإن فوكو قد تراجع بسرعة عن إشارته عن هركولين بوصفها تشارك في ممارسة الأعراف الجنسية المثلية الأنثوية، مؤكدًا أن "عدم الهوية" هو مدار الأمر هنا بدلًا من مجموعة من الهويات الأنثوية. ومن أجل أن تحتل هركولين الموقع الخطابي الذي من شأن "الأنثى المثلية جنسيًا" سوف يكون بالنسبة إلى فوكو أن يقحم مقولة الجنس – وهو على التدقيق ما كان فوكو يريد من سردية هركولين أن تقنعنا بالتخلي عنه.

ولكن ربما كان فوكو يريد أن يحصل على كلتا الطريقتين؛ وفي واقع الأمر هو يريد ضمنيًا أن يشير إلى أن عدم الهوية (nonidentity) هو ما يتم إنتاجه في سياقات جنسية مثلية – نعني، أن الجنسانية المثلية هي أداة صالحة لقلب مقولة الجنس رأسًا على عقب. ولنلاحظ في الوصف التالي الذي قدمه فوكو عن لذات هركولين كيف أن مقولة الجنس هي في الوقت نفسه معتمدة ومرفوضة: إن المدرسة والدير "يحتضنان اللذات الرقيقة التي تكشف عنها اللاهوية الجنسية وتستدعيها عندما تتيه وسط كل هذه الأجساد المتشابهة"[28]. يفترض فوكو هنا أن تشابه هذه الأجساد هو الذي يكيف الاحتجاز السعيد في اللاهوية، وهي صياغة من الصعب القبول بها منطقيًا وتاريخيًا جميعًا، ولكن أيضًا كوصف مطابق عن هركولين. هل أن الوعي بتشابههن هو الذي يكيف اللعبة الجنسية للنساء الصغيرات في الدير، أم بالأحرى أن الحضور الشبقي للقانون المانع للجنسانية المثلية هو الذي ينتج هذه اللذات المنتهكة للحدود في النمط

(28) Foucault (ed.), *Herculine Barbin*, p. xiv.

الإجباري لحجرة الاعتراف؟ إن هركولين ي/ تبقي على خطابه/ ها الخاص حول الاختلاف الجنسي حتى داخل هذا السياق الجنسي المثلي في ظاهره: هو/ هي ي/ تلاحظ وي/ تتمتع باختلافه/ ها عن النساء الصغيرات اللاتي ي/ ترغب فيهن، ومع ذلك فإن هذا الاختلاف هو مجرد إعادة إنتاج للقالب المغاير جنسيًا للرغبة. هو/ هي ي/ تعرف أن موقفه/ ها في هذا التبادل هو انتهاك، أنها "مغتصبة" ("usurper")[29] لامتياز ذكري، كما ي/ تصرح بذلك، وأنه/ ها ي/ تعترض على هذا الامتياز حتى عندما ي/ تستنسخه.

تشير لغة الاغتصاب (usurpation) إلى مشاركة في المقولات نفسها التي ي/ تشعر أنه/ ها ي/ توجد حتمًا على مسافة منها، ومن ثم توحي بالإمكانات المجردة من طبيعتها والسائلة في هكذا مقولات ما إن تصبح غير مرتبطة سببيًا أو تعبيريًا بالثبات المزعوم للجنس. إن تركيبة هركولين العضوية لا تسقط خارج مقولات الجنس، لكنها تشوش (confuse)[30] العناصر المشكلة لهذه المقولات وتعيد توزيعها؛ وفي الواقع فإن مفعول اللعب الحر للصفات هو الكشف عن الطابع الوهمي للجنس من حيث هو حامل جوهري دائم يُفترَض أن تلتصق به تلك الصفات المختلفة. وفضلًا عن ذلك، فإن جنسانية هركولين تشكل مجموعة من الانتهاكات الجندرية التي تتحدى التمييز نفسه بين ما هو مغاير جنسيًا وما هو سحاقي في التبادل الشبقي، مؤكدة على نقاط التقارب الملتبس وإعادة التوزيع بينهما.

ولكن يبدو أننا مرغمون على أن نستخبر، عما إذا لم يكن هناك، حتى على مستوى الالتباس الجنسي المشكل من طريق الخطاب، بعض الأسئلة عن "الجنس"، وفي الحقيقة، عن علاقته بـ"السلطة" التي ترسخ الحدود أمام اللعب الحر للمقولات الجنسية؟ وبعبارة أخرى، كيف يكون هذا اللعب حرًا، سواء كان متصورًا بوصفه تعددًا ليبيديًا سابقًا على الخطاب أم بوصفه تعددًا

(29) محتلة لامتياز ذكري، منتحلة، مستلبة له، معتدية عليه، منتزعة مختطفة له. (المترجم)

(30) هذا لفظ آخر يدخل في معنى عنوان الكتاب "*trouble*" - في معنى التشويش والاضطراب. (المترجم)

مشكلًا من طريق الخطاب؟ إن اعتراض فوكو الأصلي على مقولة الجنس هو أنها تفرض وحدة ومعنى أحاديًا اصطناعيين لمجموعة من الوظائف والعناصر المتباينة أنطولوجيًا. وبحركة قريبة من روسو، قام فوكو ببناء الثنائية الخاصة بقانون ثقافي اصطناعي من شأنه أن يختزل ويشوه ما يمكننا أن نفهمه بوصفه عدم تجانس **طبيعيًا**. إن هركولين نفسه/ ها ي/ تحيل على جنسانيته/ ها باعتبارها "هذا الصراع الذي لا ينقطع ضد العقل"[31]. وإن فحصًا سريعًا عن هذه "العناصر" المتباينة يظهر لنا، مع ذلك، عملية تطبيب (medicalization) شامل لها بوصفها "وظائف" و"إحساسات" وحتى "دوافع". وبالتالي فإن عدم التجانس الذي يدعو إليه فوكو هو ذاته مشكل بواسطة الخطاب الطبي نفسه الذي يقدمه لنا بوصفه القانون الحقوقي القمعي. ولكن ما هو عدم التجانس هذا الذي يبدو أن فوكو يثمنه، وما هي الغاية التي يخدمها؟

إذا كان فوكو يزعم أن اللاهوية الجنسية هي معززة في السياقات الجنسية المثلية، فهو سوف يبدو وكأنه يحدد السياقات الجنسية المثلية بوصفها على وجه الدقة هي تلك التي في نطاقها يتم تشكيل الهوية. نحن نعرف بعدُ أنه يفهم مقولة الجنس ومقولة الهوية بعامة على أنها مفعول التدبير (regime) الجنسي التنظيمي ووسيلته، غير أن ما هو أقل وضوحًا هو ما إذا كان ذلك التنظيم تناسليًا أو جنسيًا مغايرًا، أو أي شيء آخر. هل أن تنظيم الجنسانية هذا ينتج الهويات الذكرية والأنثوية داخل علاقة ثنائية تناظرية؟ إذا كانت الجنسانية المثلية تنتج اللاهوية الجنسية، فإن الجنسانية المثلية نفسها لن تعتمد على هويات تكون الواحدة **مثل** الأخرى؛ وفي الواقع فإن الجنسانية المثلية لم يعد يمكن وصفها بما هي كذلك. ولكن إذا كان المراد من الجنسانية أن تشير إلى مكان عدم تجانس ليبيدي **لا يمكن تسميته**، فربما نحن نستطيع أن نسأل، بدلًا من ذلك، ما إذا كان هذا حبًا لا يستطيع المرء ولا هو يتجرأ على أن يقول اسمه؟ وبعبارة أخرى، فإن فوكو، الذي لم يعط عن الجنسانية المثلية إلا مقابلة واحدة والذي كان دومًا يبدي مقاومة إزاء لحظة الاعتراف في أعماله الخاصة، هو على الرغم

(31) Ibid., p. 103.

من ذلك يقدم لنا اعتراف هركولين لنا في نمط تعليمي بلا خجل. هل هذا اعتراف في غير محله يفترض استمرارية أو توازيًا بين حياته وحياتها؟

على صفحة غلاف النشرة الفرنسية، هو يلاحظ أن بلوتارخس كان يفهم الشخصيات الشهيرة باعتبارها تشكل حيوات **متوازية** هي بمعنى ما تقطع خطوطًا غير متناهية هي سوف تتلاقى آخر الأمر في الأبدية. وهو يلاحظ أن هناك بعض الحيوات التي تحيد عن اللانهاية وتهدد بالانقراض في ظلمة لا يمكن التعافي منها- حيوات لا تتبع الطريق "المستقيم"، إن صح التعبير، نحو رابطة الجلال الأبدية، لكنها تنحرف وتنذر بأن تصبح شيئًا لا يمكن استرداده. "سوف يكون ذلك نقيض بلوترخس (Plutarch)[32]"، كما يقول، "حيوات في نقاط متوازية لا شيء يمكن أن يعيدها إلى بعضها" (ترجمتي)[33]. إن الإحالة النصية الأكثر وضوحًا هنا هي الفصل بين هركولين، الاسم الذكري المعتمد (وإن كان ذلك مع نهاية أنثوية في آخر الكلمة مثيرة للفضول)، وبين ألكسينا، الاسم الذي أُسند إلى هركولين في النمط الأنثوي. ولكنها أيضًا إحالة إلى هركولين وسارة، حبيبه/ ها، اللذين هما مفصولان حرفيًا وطرقهما متباعدة بشكل بين. ولكن ربما كانت هركولين بمعنى ما أيضًا متوازية مع فوكو، متوازية على وجه الدقة في المعنى الذي قد تكونه شرايين الحياة (lifelines) المتباعدة، التي هي ليست "مستقيمة" بأي وجه. وفي الحقيقة فإن هركولين وفوكو ربما كانا متوازيين، ولكن ليس في معنى حرفي، بل بالتحديد من جهة طعنهما في الحرفي بما هو كذلك، وخصوصًا كما يُطبق على مقولات الجنس.

إن إشارة فوكو في التصدير إلى أنه يوجد أجساد هي بمعنى ما "مشابهة" بعضها لبعض هي تهمل التميز الخنثوي لجسد هركولين، كما تهمل أيضًا تقديمه/ ها الخاص لذاته/ ها باعتباره/ ها ليس/ ت مثل النساء اللاتي ي/ ترغب فيهن. وفي الواقع فإنه بعد بعض الطرق في التبادل الجنسي، انخرطت هركولين في لغة التملك والانتصار، معترفة بسارة بوصفها ملكيتها الأبدية عندما لاحظت قائلة،

(32) فلوطرخس أو بلوترخس، (46-120م). فيلسوف ومؤرخ يوناني. (المترجم)

(33) كلام المؤلفة. (المترجم)

"منذ تلك اللحظة، أصبحت سارة تنتمي إلى... !!!"[34]. إذًا لماذا قد يرغب فوكو في معاندة النص نفسه الذي كان يريد أن يستعمله من أجل النهوض بادعاء كهذا؟ في المقابلة الوحيدة التي أعطاها فوكو عن الجنسانية المثلية، لاحظ المحاور، جيمس أوهيغينس (James O'Higgins)، أن "ثمة نزعة متنامية في الدوائر الفكرية الأميركية، وخصوصًا بين النسويات الراديكاليات، نحو التمييز بين المثلية الذكرية والمثلية الأنثوية"، وهو موقف، حسب رأيه، يدعي أن أشياء مختلفة جدًا تحدث فيزيائيًا في هذين النوعين من اللقاء؛ أن السحاقيات ينزعن نحو الزواج الأحادي (monogamy) وما جانسه في حين أن الرجال المثليين (gay men) بعامة لا يفعلون ذلك. ويجيب فوكو بالضحك، المشار إليه بين معقوفين "[يضحك]"، ويقول، "كل ما يمكنني فعله هو الانفجار ضحكًا"[35]. هذا الانفجار ضحكًا، قد يمكننا أن نتذكر، هو كذلك قد أعقب قراءة فوكو عن بورخيس، المذكور في تصدير **نظام الأشياء**[36] **(الكلمات والأشياء)**[37]:

> لقد ولد هذا الكتاب في نص لبورخيس. في الضحك الذي يهز عند قراءته كل الأشكال المألوفة من التفكير - تفكيرنا:... مزعزعًا كل المساحات المنظمة وكل المسطحات التي تلطف بالنسبة إلينا غزارة الكائنات، مذبذبًا ومقلقًا لأمد طويل ممارستنا الألفية للهو هو والآخر[38].

إن المقطع المشار إليه هو، بالطبع، من الموسوعة الصينية التي تربك التمييز الأرسطي بين المقولات الكلية والحالات الجزئية. ولكن هناك أيضًا "الضحك

(34) Ibid., p. 51.

(35) "Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality," James O'Higgins (trans.),

نُشرت هذه المقالة في الأساس في:

Salmagundi, vols. 58-59 (Fall 1982 - Winter 1983), pp. 10-24;

وأعيد نشرها في:

Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Lawrence Kritzman (ed.) (New York: Routledge, 1988), p. 291.

(36) هو عنوان الترجمة الإنكليزية. (المترجم)

(37) هو عنوان النص الأصلي بالفرنسية. (المترجم)

(38) Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1973), p. xv.

المحطم (shattering) "لدى بيار ريفيير الذي يبدو تدميره القاتل لعائلته، أو، ربما، بالنسبة إلى فوكو، **للعائلة** بعامة، شيئًا ينفي حرفيًا مقولات القرابة، وبصورة موسعة، مقولات الجنس[39]. وهناك بالطبع ضحك باتاي (Georges Bataille)، الذي صار الآن مشهورًا، والذي يشير، كما يقول لنا دريدا في **الكتابة والاختلاف**، إلى ذلك الإفراط الذي يفلت من سيادة المفهوم في جدلية هيغل[40]. وهكذا يبدو أن فوكو يضحك على وجه الدقة لأن السؤال ينصب الثنائية نفسها التي كان يسعى إلى إزاحتها، تلك الثنائية الموحشة للهو هو والآخر التي لا تكتسح إرث الجدلية فحسب، بل جدلية الجنس أيضًا. ولكن هناك أيضًا، بالطبع، ضحك ميدوسا (Medusa) التي، كما تقول لنا عنها هيلين سيكسوس (Hélène Cixous)، تحطم السطح الهادئ الذي تشكله النظرة التي تحول كل ما تلقاه إلى حجر (petrifying gaze) والتي تفجر جدلية الهو هو والآخر بوصفها تدور حول محور الاختلاف الجنسي[41]. وبحركة تتصادى بشكل واع مع حكاية الميدوسا، ي/ تكتب هركولين نفسه/ ها عن "الثبات البارد لنظرتي [التي] يبدو أنها تجمد"[42] كل من يلاقيها (encounter it).

ولكن إريغاري هي بالطبع من فضحت جدلية الهو هو والآخر باعتبارها ثنائية زائفة، والوهم الناجم عن اختلاف تناظري هو يعزز الاقتصاد الميتافيزيقي للمركزية القضيبية، اقتصاد الهو هو. ففي رأيها أن الآخر كما الهو هو هما موسومان بوصفهما مذكرين؛ فليس الآخر سوى البلورة السالبة للذات المذكرة

---

(39) Michel Foucault (ed.), *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother: A Case of Parricide in the 19th Century*, Frank Jellinek (trans.) (Lincoln: University of Nebraska Press, 1975),

المنشور في الأصل تحت عنوان:

Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... (Paris: Éditions Gallimard, 1973).

(40) Jacques Derrida, "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve," in: *Writing and Difference*, Alan Bass (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1978),

المنشور في الأصل تحت عنوان:

L'Écriture et la différence (Paris: Éditions du Seuil, 1967).

(41) يُنظر:

Hélène Cixous, "The Laugh of Medusa," in: *New French Feminisms*.

(42) Foucault (ed.), *Herculine Barbin*, p. 105.

مع ما ينتج من ذلك من أن الجنس الأنثوي هو غير قابل للتمثيل - نعني، إنه الجنس الذي هو، داخل هذا الاقتصاد الدلالي، ليس بجنس واحد. لكنه ليس واحدًا أيضًا في معنى أنه يتملص من الدلالة الأحادية المميزة للرمزي، ولأنه ليس هوية جوهرية، ولكن فقط وعلى الدوام هو علاقة اختلاف غير متعينة تجاه الاقتصاد الذي يجعله غائبًا. وهو "واحد" في معنى أنه متعدد ومنتشر في لذاته ونمطه الدلالي. وفي الواقع، ربما أن اللذات المتعددة لهركولين قد يمكن أن تكون صالحة من أجل وسم المؤنث في تعدد جوانبه (polyvalence) وفي رفضه الخضوع إلى الجهود الاختزالية للدلالة الأحادية.

ولكن دعونا لا ننسى علاقة هركولين بالضحك الذي يبدو أنه ظهر مرتين، أولًا في الخوف من أن يضحك الناس منه/ها[43] ولاحقًا من حيث هو ضحك الازدراء الذي وجهه/ته ضد الطبيب الذي لم ي/تعد ي/تكن له أي احترام بعد أن أخفق في إبلاغ السلطات المختصة بشأن الخلل الطبيعي الذي كان قد انكشف له[44]. ومن ثم فإن الضحك بالنسبة إلى هركولين هو يظهر من أجل أن يشير إما إلى الإذلال أو الازدراء، وهما موقفان مرتبطان على نحو لا ليس فيه بقانون ملعون، هو/ هي خاضع/ ة له إما بوصفه/ ها أداته أو موضوعه. إن هركولين لا تسقط خارج سلطة (jurisdiction) ذلك القانون؛ وحتى منفاه/ ها هو مفهوم حسب نموذج العقوبة. وفي الصفحة الأولى نفسها، هو/ هي ي/ تحكي قائلة إن "مكاني لم يكن موسومًا (marked [*pas marquée*] out) داخل هذا العالم الذي نبذني". هو/ هي ي/ تعبر عن الشعور المبكر بالذل الذي وقع لاحقًا أولًا كبنت مخلصة أو مُحبة تُشبه بـ"كلب" أو "عبد"، ثم في نهاية الأمر وبشكل كامل أو قاتل عندما أُطرد/ ت وأُطرِد/ ت نفسه/ ها من حضيرة الكائنات البشرية كافة. ومن هذا الانعزال الانتحاري، هي تدعي الترفع عن كلا الجنسين، لكن غضبه/ ها هو موجه بالكلية ضد الرجال، الذين كانت تسعى إلى انتزاع اللقب" منهم في حميميتها

(43) Ibid., p. 23.

(44) Ibid., p. 71.

(intimacy) مع سارة والتي تتهمها الآن من دون تحفظ كما تتهم أولئك الذين بشكل ما يمنعونه/ ها من إمكانية الحب.

في بداية السردية، هو/ هي ي/ تمنحنا فقرتين كل منهما مكونة من جملة واحدة، "متوازيتين" الواحدة مع الأخرى، هما تشيران إلى ابتلاع أو استبدان (incorporation) ماليخولي للأب المفقود، وهو تأجيل للغضب من الإهمال (abandonment) عبر التنصيب البنيوي لتلك السلبية في صلب الهوية أو الرغبة التي له/ ها. وقبل أن ي/ تقول لنا إنه/ ها هو/ هي نفسه/ ها قد أُهمل/ ت من طرف أمه/ ها بشكل سريع ومن دون سابق إعلام، هو/ هي ي/ تقول لنا ولأسباب غير مذكورة إنه/ ها قضى/ ت سنوات قليلة في بيت مخصص للأطفال المهملين واليتامى. ثم تأتي على ذكر "المخلوقات البائسة، المحرومة منذ أرجوحة المهد من حب الأم." وفي الجملة الموالية هو/ هي ي/ تذكر هذه المؤسسة بوصفها "ملجأ [asile][45] العذاب والبلوى"، وفي الجملة التالية هو/ هي ي/ تذكر أباه/ ها "الذي جاء موت مفاجئ لاقتلاعه بعيدًا... عن حضن أمها الدافئ"[46]. وعلى الرغم من أن إهمالها قد انحرف مرتين من خلال الشفقة تجاه الآخرين الذين صاروا فجأة بلا أمهات، فهو/ هي قد أنشأ/ ت عبر ذلك الانحراف (deflection) نوعًا من المماهاة التي ستعيد الظهور لاحقًا في هيئة المصير المشترك للأب والبنت الذين حُرما من عناق الأم. إن انحرافات الرغبة هي مركبة دلاليًا، إن صح التعبير، عندما أخذت هركولين تقع في الحب تجاه "أم" بعد أخرى، ثم تقد في الحب تجاه "بنات" الأمهات المختلفة، وهو أمر قد روع كل أنواع الأمهات. وفي الواقع هو/ هي قد تأرجح/ ت بين أن ي/ تكون موضوع عشق وإثارة لكل الناس وبين أن ي/ تكون موضوع احتقار وإهمال، وهي النتيجة المتصدعة الناجمة عن بنية ماليخولية تُركت كي تتغذى من نفسها دون أي تدخل. وإذا كانت الماليخوليا تنطوي على تجريم النفس، كما يذهب إلى ذلك فرويد، وإذا كان هذا التجريم نوعًا من النرجسية السالبة (الاهتمام

(45) من وضع المؤلفة. (المترجم)

(46) Ibid., p. 4.

بالنفس، حتى إن لم يكن ذلك إلا في شكل توبيخ تلك النفس)، فإن هركولين يمكن أن تُتهَم على أنها باستمرار تسقط في التعارض بين النرجسية السالبة والنرجسية الموجبة، وللتو تعلن عن نفسه/ها بوصفه/ها المخلوق الأكثر إهمالًا وتجاهلًا على الأرض ولكن أيضًا بوصفه/ها من (the one) يلقي بتعويذة السحر على كل من يأتي بقربه/ها، وفي الحقيقة، الذي (one) هو أفضل بالنسبة إلى النساء من أي "رجل"[47].

هو/هي ي/تحكي عن المستشفى للأطفال اليتامى بوصفه "ملجأ العذاب" المبكر، مأوى سوف ي/تعيد اللقاء به في خاتمة السردية بوصفه "ملجأ القبر". وكما أن ذلك الملجأ المبكر كان يوفر اتصالًا (communion) سحريًا وتماهيًا مع شبح الأب، فإن قبر الموت هو محتل بعدُ من طرف الأب نفسه الذي كان/ت ي/تأمل في أن يسمح الموت باللقاء معه: "إن مرأى الموت يصالحني مع الحياة"، هكذا كتب/ت. "هو يجعلني أشعر بحنان لامحدود تجاه من تجثو عظامه هناك في الأسفل تحت قدمي"[48]. لكن هذا الحب، مصاغًا بوصفه نوعًا من التضامن مع الأم المهملة، هو نفسه ليس مطهرًا بأي شكل من الغضب على الإهمال: "إن الأب الذي هو "في الأسفل تحت قدميه/ها" هو قد توسع في وقت سابق قد يصبح كل (totality) الرجال الذين حلق/ت فوقهم، والذين ي/تدعي السيطرة عليهم[49]، والذين صوبهم هو/هي قد وجه/ت ضحكه/ها المهين. وفي وقت سابق هو/هي ي/تلاحظ بشأن الطبيب الذي اكتشف وضعها غير الطبيعي (anomalous)، "أنا تمنيت أنه كان مئة قدم تحت الأرض"[50].

إن تضارب هركولين هنا ناتج بالضرورة عن حدود نظرية فوكو عن "الاحتجاز السعيد في اللاهوية". وكأن الأمر يتعلق تقريبًا بارتسام مسبق للمكان

(47) Ibid., p. 107.

(48) Ibid., p. 109.

(49) Ibid., p. 107.

(50) Ibid., p. 69.

الذي ستأخذه هركولين بالنسبة إلى فوكو، هو/ هي ي/ تتعجب مما إذا لم ي/ تكن "أعجوبة في حلم مستحيل"[51]. إن الاستعداد الجنسي لدى هركولين هو منذ البداية استعداد متضارب، وكما تم التدليل على ذلك سابقا، إن جنسانيته/ ها تلخص البنية المتضاربة لعملية إنتاجها، فهي مبنية في جزء منها بوصفها إيعازًا مؤسساتيًا من أجل مواصلة حب مختلف "الأخوات" و"الأمهات" من عائلة الدير الموسعة والتحريم المطلق ضد الدفع بذلك الحب بعيدًا. إن جنسانيته/ ها ليست خارج القانون، لكنها هي الإنتاج المتضارب للقانون، الذي في نطاقه يمتد مفهوم **التحريم** نفسه عبر الأقاليم التحليلية–النفسية والمؤسساتية. إن اعترافاته/ ها، مثلها مثل رغباته/ ها، هي خضوع وتحد في كرة واحدة. وبعبارة أخرى، إن الحب المحرم بسبب الموت أو الهجر (abandonment)، أو كليهما، هو حب من شأنه أن يأخذ التحريم على أنه شرطه وهدفه.

وبعد الامتثال للقانون، تصبح هركولين ذاتًا مصادقًا عليها قضائيًا (juridically) بوصفها "رجلًا"، ومع ذلك فإن مقولة الجندر قد تبين أنها أقل سيولة مما توحي به إحالاته/ ها الخاصة على **تحولات** أوفيد (Ovid's *Metamorphoses*). إن خطابه/ ها المتغاير اللغات (heteroglossic) يتحدى قابلية مفهوم "الشخص" للحياة (viability)، الذي قد يمكن القول إنه يوجد قبل الجندر أو يبدل جندرًا مقابل آخر. إذا لم تتم إدانته/ ها بشكل نشط من طرف الآخرين، فإنه/ ها ي/ تدين نفسه/ ها (حتى ي/ تسمي نفسه/ ها "قاضيًا")[52]، كاشفة أن القانون القضائي في الواقع هو أكبر من القانون الإمبريقي الذي قام بتبديل جندره/ ها. وفي الحقيقة فإن هركولين لا تستطيع أبدًا أن تجسد (embody) ذلك القانون على وجه الدقة بسبب أنه ليس في إمكانه/ ها توفير الفرصة التي من خلالها ينجح ذلك القانون في تطبيع نفسه في صلب البنى الرمزية للتركيبة التشريحية. وبعبارة أخرى، إن القانون ليس مجرد فرض ثقافي على حالة تنافر هي ما عدا ذلك طبيعية؛ إن القانون يتطلب تطابقًا مع مفهومه الخاص عن "الطبيعة" ويكتسب

(51) Ibid., p. 79.

(52) Ibid., [p. 106].

مشروعيته عبر التطبيع الثنائي وغير المتناظر للأجساد، حيث إن القضيب (the Phallus) الذي هو مع ذلك غير متماه مع الأير (the penis)، يقوم على الرغم من ذلك بنشر الأير بوصفه أداته المطبعة وعلامته.

إن لذات هركولين ورغباته/ها لا تدخل بأي وجه في باب البراءة الريفية التي تزدهر وتتكاثر قبل فرض القانون القضائي. ولا هو/هي ي/تقع بشكل كامل خارج الاقتصاد الدلالي للذكورة. هو/هي توجد "خارج" القانون، لكن القانون يُبقي على هذا "الخارج" داخل ذاته. وفي الواقع، هو/هي ي/تجسد القانون، ليس مثل ذات مؤهلة (entitled)، ولكن مثل شهادة مأذون بها على قدرة القانون المدهشة على ألا ينتج إلا تلك التمردات التي يستطيع أن يضمن أنها – في كنف الإخلاص – سوف تفشل من ذات نفسها، وتلك الذوات، الخاضعة تماماً، التي ليس لديها أي اختيار سوى أن تكرر القانون الذي تحكم في نشأتها.

تذييل ختامي غير علمي

يبدو أن فوكو، ضمن المجلد الأول من **تاريخ الجنسانية**، قد وضع البحث في الهوية داخل سياق الأشكال القضائية للسلطة التي أصبحت واضحة المعالم مع مجيء العلوم الجنسية، بما في ذلك التحليل النفسي، نحو نهاية القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أن فوكو قد راجع مدونته التاريخية عن الجنس في مطلع كتاب **استعمال الملذات**، وحاول أن يكتشف القواعد القمعية/التوليدية لتشكل الذات (subject-formation) في النصوص اليونانية والرومانية المبكرة، فإن مشروعه الفلسفي من أجل بيان الإنتاج النظامي (regulatory) لمفاعيل الهوية قد بقي على حاله. ويمكن العثور على مثال معاصر عن هذا البحث حول الهوية في التطورات الجديدة في بيولوجيا الخلايا، وهو مثال من شأنه على نحو غير مقصود أن يؤكد قابلية التطبيق المستمرة لنقد من طراز فوكو.

يوجد موضع للمسألة عن أحادية معنى الجنس في الجدال المستجد حول الجينة الرئيسية (the master gene) التي يدعي الباحثون في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT) في أواخر عام 1987 أنهم قد اكتشفوها على أنها سر الجنس

والمحدد المؤكد له. وباستعمال وسائل تكنولوجية معقدة جدًا تم اكتشاف الجينة الرئيسية، التي تشكل تسلسلًا نوعيًا للحمض النووي الصبغي (DNA) (DNA - Deoxyribonucleic acid) في الكروموسوم (the Y chromosome) (Y)، وذلك من طرف الدكتور ديفيد بايج (Dr. David Page) وزملائه وأطلقوا عليه اسم "TDF" أو العامل المحدد للخصية (testis-determining factor)[53]. وعند نشر مكتشفاته في مجلة *Cell* **[الخلية]**[54]، ادعى الدكتور بايج أنه قد اكتشف "المحول الثنائي الذي تتوقف عليه كل الخصائص المزدوجة الشكل (dimorphic) على المستوى الجنسي"[55]. فدعونا نفحص عن ادعاءات هذا الاكتشاف ولنرى لماذا يواصل الناس طرح الأسئلة المقلقة بشأن إمكانية البت (decidability) في أمر الجنس.

لقد تم حسب مقالة بايج، "المنطقة المحددة للجنس في الكرموسوم (Y) البشري تعين شفرة بروتين الاصبع" ("The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein")، أخذُ عينات من الحمض النووي من مجموعة غير عادية تمامًا من الناس، فالبعض منهم لهم كروموسومات (X-X) (XX chromosomes)، إلا أنه قد تم تعيينهم طبيًا بوصفهم ذكورًا، في حين أن البعض الآخر قد كان له تشكيل كرموسومي (XY)، لكنه قد عُين طبيًا بوصفه أنثى. هو لم يقل لنا بالتدقيق على أي قاعدة هم قد تم تعيينهم على نحو مناقض للمكتشفات الكرموسومية، لكننا يجب أن نفترض أن خصائص أولية وثانوية بشكل واضح تشير إلى أن تلك التعيينات هي في الواقع التعيينات المناسبة. إن بايج وزملاءه قد وضعوا الفرضية التالية: لا بد أن ثمة نطاقًا من الحمض

---

(53) والمعروف أيضًا بمصطلح "sex-determining region" (المنطقة المحددة للجنس). (المترجم)

(54) **سال** (*Cell*)، مجلة علمية أميركية في بيولوجيا الخلايا والبيولوجيا الجزيئية وعلم المناعة،... تصدر منذ عام 1974. (المترجم)

(55) مقتبَس ضمن:

Anne Fausto-Sterling, "Life in the XY Corral," *Women's Studies International Forum*, vol. 12, no. 3 (1989), Special Issue on *Feminism and Science: In Memory of Ruth Bleier*, Sue V. Rosser (ed.), p. 328.

الشواهد المتبقية في هذا القسم مقتبسة من مقالتها ومن مقالتين هي تذكرهما:

David C. Page et al., "The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein," *Cell*, no. 51 ([1987]), pp. 1091-1104; Eva Eicher & Linda Washburn, "Genetic Control of Primary Sex Determination in Mice," *Annual Review of Genetics*, no. 20 ([1986]), pp. 327-360.

النووي لا يمكن أن نراه تحت الشروط الميكروسكوبية العادية، هو الذي يحدد الجنس الذكري، وهذا النطاق من الحمض النووي لابد أنه قد تزحزح بشكل ما من الكروموسوم (Y)، موقعه المعتاد، إلى كروموسوم آخر، حيث لا يتوقع المرء أن يعثر عليه. إنه فقط لو كان يمكننا أن نفترض (أ) ذلك النطاق الذي لا يمكن الكشف عنه من الحمض النووي و(ب) أن نثبت قابليته للتحول عن مكانه (translocatability)، لكان يمكننا أن نفهم لماذا نجد أن ذكرًا (XX) ليس له كروموسوم (Y) قابل للكشف، ومع ذلك هو كان في الواقع لا يزال ذكرًا. وعلى نحو مشابه، كان يمكن أن نفسر الحضور المثير للكروموسوم (Y) عند الإناث لأن هذا النطاق من الحمض النووي كان قد غير مكانه بشكل ما.

على الرغم من أن المجموعة التي استعملها بايج وزملاؤه من أجل الوصول إلى هذا الاكتشاف هي مجموعة محدودة، فإن التنظير الذي أقاموا عليه بحثهم هو، في جزء منه، أن عشرة بالمئة من السكان لهم تغيرات كروموسومية هي لا تدخل بشكل صرف في مجموعة الفئات الأنثوية (XX) والذكرية (XY). وبالتالي فإن اكتشاف "الجينة الرئيسة" قد تم اعتباره قاعدة لفهم طريقة تحديد الجنس، وبالتالي، الاختلاف الجنسي، أكثر يقينًا مما كان بإمكان المقاييس الكروموسومية السابقة أن توفره.

ولكن لسوء الحظ بالنسبة إلى بايج، كان ثمة مشكل دائم لم يفارق المزاعم التي تمت بمساعدة اكتشاف تسلسل الحمض النووي. على وجه الدقة إن نطاق الحمض النووي نفسه الذي قيل عنه إنه يحدد الذكورة قد تبين في الحقيقة أنه حاضر أيضًا في الكروموسومات (X) للإناث. في أول الأمر أجاب بايج في شأن هذا الاكتشاف المثير من خلال الاحتجاج بأنه ربما لم يكن **حضور** تسلسل الجينة لدى الذكور في مقابل **غيابه** لدى الإناث هو المحدد، بل كونه كان **فاعلًا** أو نشطًا لدى الذكور و**منفعلًا** أو سلبيًا لدى الإناث (يحيى أرسطو!). لكن هذا المقترح قد ظل افتراضيا، وحسب آن فاوستو سترلينغ، فإن بايج وزملاءه قد أخفقوا في الإشارة ضمن هذا المقال في مجلة **سال**، إلى أن الأفراد الذين أُخذت منهم عينات الجينة لم يكونوا واضحين كل الوضوح من

حيث تركيباتهم التشريحية والتناسلية. وأنا أستشهد بهذه المقاطع من مقالها، "الحياة في كورال XY (Life in the XY Corral)":

> إن الذكور (XX) الأربعة التي تمت دراستهم قد كانوا كلهم عواقر (حيث لا يوجد أي إنتاج للحيوانات المنوية)، وكانت لهم خُصًى صغيرة خالية تمامًا من الخلايا المنتشة (germ cells)[56]، بمعنى الخلايا المنذرة بالحيوانات المنوية. كذلك كان لهم مستويات هرمونية عالية ومستويات منخفضة من التستوستيرون (testosterone). وعلى الأرجح هم قد تم تصنيفهم بوصفهم ذكورًا بسبب أعضائهم التناسلية الخارجية وحضور الخُصى... وعلى نحو مشابه... فإن الأعضاء التناسلية الخارجية لكلا الأنثيين (XY) قد كانت سوية، [لكن] مبايضهما كانت تفتقد إلى الخلايا المنتشة[57].

من الواضح أنها حالات حيث إن الأجزاء المكونة للجنس هي لم تبلغ إلى حد التماسك الذي يمكن تمييزه أو إلى حد الوحدة التي تُعين عادة بواسطة مقولة الجنس. وعدم التماسك هذا من شأنه أن يزعزع (trouble) أيضًا حجة بايج، وذلك أنه من غير الواضح لماذا يجدر بنا في نهاية الأمر أن نوافق على أن هذه الحالات هي ذكور (XX) وإناث (XY)، عندما يكون تعيين الذكور والأنثى هو على وجه التدقيق محل السؤال، وأنه قد تم ضمنيًا حسم المسألة باللجوء إلى الأعضاء التناسلية الخارجية. وفي الحقيقة إذا كانت الأعضاء التناسلية الخارجية كافية بوصفها مقياسًا بواسطته يُعين الجنس أو يُعزى، فإن البحث التجريبي في الجينة الرئيسة لن يكون عندئذ ضروريًا.

ولكن لننظر في فصل آخر من المشكل يتعلق بالطريقة التي تم بها صياغة هذه الفرضية الخاصة واختبارها والتصديق عليها. ولنلاحظ أن بايج ومساعديه هم يخلطون تحديد الجنس مع تحديد الذكر، ومع تحديد الخصية. وتشير عالمتا الوراثة إيفا أيشر (Eva Eicher) وليندا ل. واشبورن (Linda L. Washburn) في **حوليات علم الوراثة** (*Annual Review of Genetics*) إلى أن تحديد المبايض ليس

(56) تُقال أيضًا: خلايا جرثومية وخلايا جنسية وخلايا تناسلية. (المترجم)

(57) Fausto-Sterling, "Life in the XY Corral," p. 328.

معتبرًا أبدًا في الأدبيات حول تحديد الجنس وأن الأنوثة [الجنسية] (femaleness) هي دومًا مصاغة مفهوميًا بالرجوع إلى غياب عامل التحديد الذكري أو الحضور المنفعل لذلك العامل. وسواء أكان غائبًا أو منفعلًا، فهو من حيث التعريف غير مؤهل ومستبعَد كموضوع للدراسة. وتشير أيشر وواشبورن، مع ذلك، إلى أنه تحديد فاعل، وأن حكمًا مسبقًا ثقافيًا، وفي الواقع، أن مجموعة من الافتراضات المجندَرة حول الجنس، وحول ما قد يمكن أن يجعل استقصاء كهذا ذا قيمة، هي التي حرفت البحث وجعلته محصورًا في تحديد الجنس. وتستشهد فاوستو سترلينغ بما جاء على لسان كل من أيشر وواشبورن:

> لقد ركز بعض الباحثين أكثر من اللازم على الفرضية القاضية بأن الكروموسوم (Y) هو مشارك في تحديد الخصية، وذلك بأن قدموا تحريض النسيج الخصوي بوصفه حدثًا فاعلًا، (موجهًا جينيًا، مسيطرًا)، في حين أنهم يقدمون تحريض النسيج المبيضي بوصفه حدثًا سلبيًا أو منفعلًا (آليًا). وبلا ريب فإن تحريض النسيج المبيضي هو مسار تطوري فاعل وموجه جينيًا له بنفس القدر الذي عليه تحريض النسيج الخصوي، أو بالنسبة إلى هذه المسألة، تحريض أي مسار تمايز خلوي. وتقريبًا لا شيء قد كُتب حول الجينات المشاركة في تحريض النسيج المبيضي انطلاقًا من المنسل (gonad) غير المتمايز[58].

وعلى نحو مرتبط بذلك فإن حقل علم الأجنة برمته قد وقع تحت النقد بسبب تركيزه على الدور الأساسي للنواة في تمايز الخلايا. ذلك أن ناقدات نسويات عملن على حقل البيولوجيا الخلوية الجزيئية قد حاججن ضد افتراضاته التي تتخذ من النواة مركزًا لها (nucleocentric). وعلى خلاف توجه في البحث يسعى إلى إقرار نواة الخلية المتمايزة تمامًا بوصفها ترأس أو تدير تطور كائن عضوي جديد كامل وفي أحسن صورة (well-formed)، فإنه قد تم اقتراح مشروع بحث يتصور النواة بوصفها شيئًا لا يكتسب معناه وحكمه من سياقه الخلوي. وحسب فاوستو سترلينغ فإن "السؤال الذي ينبغي طرحه ليس

(58) Eicher & Washburn, "Genetic Control," p. 325.

هو كيف تتبدل نواة خلوية أثناء التمايز، بل، بالأحرى، كيف تتغير التفاعلات الديناميكية لنسبة النواة للهيولى (nuclear-cytoplasmic) أثناء التمايزات"[59].

إن بنية مبحث بايج هي تتلاءم حقًّا مع النزعات العامة للبيولوجيا الخلوية الجزيئية. إذ يشير إطار العمل منذ البداية إلى رفض اعتبار أن هؤلاء الأفراد هم ضمنيًا يتحدون القوة الوصفية لفئات الجنس المتاحة؛ والسؤال الذي طرحه هو كيف يبدأ "المحول الثنائي" في الاشتغال، وليس ما إذا كان وصف الأجساد بالرجوع إلى الجنس الثنائي هو مطابق للمهمة المطروحة. وفضلًا عن ذلك، فإن التركيز على "الجينة الرئيسة" يشير إلى أن الأنوثة يجب أن تُفهم بوصفها حضور الذكورة أو غيابها، أو، في أحسن الأحوال، بوصفها حضور العنصر المنفعل أو السالب (passivity) الذي هو عند الرجال عنصر فاعل أو نشط بشكل دائم. هذا الادعاء هو بالطبع مطروح في سياق البحث حيث إن المساهمات المبيضية الفاعلة في تمايز الجنس لم تؤخذ قط بقوة. وما نستنتجه هنا ليس أن الادعاءات الصحيحة والقابلة للبرهنة لا يمكن وضعها في ما يتعلق بتحديد الجنس، بل بالأحرى أن الافتراضات الثقافية حول المنزلة الخاصة بالرجال والنساء والعلاقة الثنائية للجندر نفسه هي تؤطر وتركز البحث في تحديد الجنس. إن مهمة تمييز الجندر عن الجنس هي تصبح أكثر صعوبة بقدر ما نفهم أن المعاني المجندَرة هي تؤطر الفرضية والاستدلال اللذين تقوم عليهما تلك المباحث الطبية الحيوية التي تسعى إلى إقرار "الجنس" بالنسبة إلينا بوصفه سابقًا على المعاني الثقافية التي يكتسبها. وفي الواقع فإن المهمة هي أكثر من ذلك تتعقد عندما نتحقق من أن لغة البيولوجيا هي تشارك في أنواع أخرى من اللغات وتعيد إنتاج تلك الرواسب الثقافية في الموضوعات التي تزعم أنها تكتشفها وتصفها بشكل محايد.

أليس الأمر مجرد مواضعة ثقافية يحيل عليها بايج وآخرون عندما يقررون أن فردًا غير واضح على مستوى تركيبته التشريحية هو ذكر، مواضعة تتخذ الأعضاء التناسلية على أنها "العلامة" النهائية على الجنس؟ قد يمكن للمرء

(59) Fausto-Sterling, "Life in the XY Corral," pp. 323-324.

أن يحاجج بأن الانقطاعات في تلك الحالات لا يمكن حلها عبر اللجوء إلى محدد واحد، وأن الجنس، من حيث هو مقولة تتضمن عدة عناصر ووظائف وأبعاد كروموسومية وهرمونية، لن يعمل داخل الإطار الثنائي الذي نعتبره مضمونًا. إن نكتة الإشكال هنا ليس أن نبحث عن ملجأ في الاستثناءات، وفي الأمر العجيب، من أجل أن ننسب فقط الادعاءات الموضوعة بمساعدة حياة جنسية سوية. وكما أشار فرويد ضمن كتاب **ثلاث مقالات حول نظرية الجنسانية**، فإن الاستثناء والغريب هو مع ذلك ما يمنحنا المفتاح حول الطريقة التي بها يتم تشكل العالم العادي والمعتبر - مضمونًا للمعاني الجنسية. إنه فقط من زاوية موقف منزوع الطبيعة على نحو واعٍ بذاته إنما يمكننا أن نرى كيف أن مظهر الصفة الطبيعية (the appearance of naturalness) بحد ذاته هو شيء يتم تشكيله. وإن المفترضات التي نصنعها حول الأجساد المجنسة، حول أن تكون من هذا الجنس أو ذاك، حول المعاني التي يُفترَض أنها تندرج فيها أو تنتج من كونها مجنوسة على هذا النحو، إنما هي قد أصبحت، فجأة وعلى نحو ذي دلالة، مشوشة ومضطربة (upset) بسبب تلك الأمثلة التي تفشل في الامتثال إلى المقولات التي تطبع وتثبت ذلك الحقل من الأجساد بالنسبة إلينا في نطاق المواضعات الثقافية. وبالتالي فإن الغريب وغير المتماسك، الذي يقع "خارجًا"، هو ما يمنحنا طريقة في فهم عالم التصنيف الجنسي المعتبر - مضمونًا، بوصفه عالمًا مبنيًا، وفي الحقيقة، بوصفه عالمًا قد يمكن فعلًا أن يكون مبنيًا على نحو مختلف.

وعلى الرغم من أننا قد يمكن ألا نكون متفقين مع التحليل الذي قدمه فوكو - ولا سيما أن مقولة الجنس هي مبنية في خدمة منظومة جنسانية نظامية وإنجابية - فإنه من المهم بمكان أن نلاحظ أن بايج قد عين الأعضاء التناسلية الظاهرة، تلك الأجزاء التشريحية الجوهرية بالنسبة إلى ترميز الجنسانية الإنجابية، بوصفها المحددات غير الملتبسة **والقبلية** لتخصيص الجنس. وقد يمكن للمرء أن يحتج بأن بحث بايج هو محاط من طرف خطابين اثنين هما في هذه الحالة متنازعان: الخطاب الثقافي الذي يعتبر الأعضاء التناسلية الظاهرية بمثابة العلامات المؤكدة على الجنس، وهو يفعل ذلك في خدمة

المصالح الإنجابية، والخطاب الذي يسعى إلى إقرار المبدأ الذكري بوصفه فاعلًا وأحادي السبب (monocausal)، إن لم يكن ذاتي النشأة (autogenetic). إن الرغبة في تعيين الجنس مرة واحدة وإلى الأبد، وفي تعيينه بوصفه جنسًا واحدًا بعينه (as one sex rather than the other) بدلًا من الآخر، هي تبدو بذلك ناتجة من التنظيم الاجتماعي للإنجاب الجنسي عبر بناء الهويات الواضحة وغير الملتبسة ومواقف الأجساد المجنوسة الواحد بالنظر إلى الآخر.

ولأن جسد الذكر في إطار الجنسانية الإنجابية هو غالبًا متصور بوصفه الفاعل النشط، فإن المشكل مع بحث بايج هو، بمعنى ما، أن نصالح خطاب الإنجاب مع خطاب النشاط الذكوري، وهما خطابان غالبًا ما يعملان سوية على المستوى الثقافي، لكنهما في هذه الحالة هما منفصلان. وهكذا فإن الممتع هنا هو استعداد بايج لاعتماد تسلسل الحمض النووي النشط باعتباره كلمة الفصل، وفي الواقع أنه يمنح مبدأ النشاط الذكوري الأولوية على خطاب الإنجاب.

ومع ذلك فإن هذه الأولوية سوف لن تشكل سوى مظهر فحسب حسب نظرية مونيك فيتيغ. إن مقولة الجنس تنتمي إلى منظومة جنسانية غيرية إجبارية هي تعمل على نحو جلي عبر منظومة إنجاب جنسي إجباري. وحسب رؤية فيتيغ، التي نتنقل إليها الآن، فإن "الذكوري" و"الأنوثي"، و"الذكر" و"الأنثى"، هي مصطلحات لا توجد **إلا** في ظل القالب المغاير جنسيًا؛ وفي الواقع، هي المصطلحات المطبعة التي تحافظ على ذلك القالب مخفيًا وبالتالي محميًا من أي نقد جذري.

III. مونيك فيتيغ: التفكك الجسدي والجنس المتخيل

"إن اللغة تلقي بحزم من الواقع على الجسد الاجتماعي".

مونيك فيتيغ

كتبت سيمون دو بوفوار في **الجنس الثاني** أن "الواحدة (one) لا تولد امرأة، بل بالأحرى هي **يصير** كذلك". إن الجملة غريبة، وحتى عديمة المعنى، إذ كيف يمكن لواحدة أن تصبح امرأة إذا هي لم تكن كذلك طيلة الوقت؟ ومن هي هذه

"الواحدة" ("this "one") التي تقوم بالصيرورة؟ هل هناك إنسان ما هو الذي يصير جندرَه في نقطة معينة من الزمن؟ هل من المقبول أن نفترض أن هذا الإنسان لم يكن جندرَه قبل أن يصير جندرَه؟ كيف "يصير" الواحد جندرًا؟ ما هي اللحظة أو الآلية الخاصة ببناء الجندر؟ وربما على نحو أكثر إفادة، متى تظهر هذه الآلية على الركح الثقافي كي تحول الذات الإنسانية إلى ذات مجندَرة؟

هل ثمة أصلًا أناس هم ليسوا، إن صح التعبير، مجندَرين بعدُ على الدوام؟ يبدو أن علامة الجندر هي التي "تؤهل" (qualify) الأجساد بوصفها أجسادًا إنسانية؛ وإن اللحظة التي فيها يصير مولودٌ ما مؤنسَنًا (humanized) هي عندما يكون السؤال "هل هو صبي أم بنت؟" قد وجد إجابته. أما تلك الهيئات الجسدية التي لا تدخل في أي جندر فهي تسقط خارج الإنسان، وفي الواقع، هي تشكل ميدان اللاإنساني (dehumanized) والمقرف أو القذر (abject)[60] الذي بعين الضد منه يشكل الإنسان ذاته. إذا كان الجندر هناك على الدوام، يقوم مسبقًا بتحديد الشيء الذي يؤهل المرء بوصفه إنسانًا، فكيف يمكننا أن نقول عن إنسان إنه صار جندرَه، كما لو كان الجندر حاشية أو ملحقًا ثقافيًا؟

لا تعني بوفوار بلا ريب سوى أن مقولة النساء هي تحقق ثقافي متغير، مجموعة من المعاني التي هي مضطلَع بها أو متبناة داخل حقل ثقافي ما، وأنه لا أحد مولود مع جندر – فالجندر هو دائمًا مكتسب. ومن جهة أخرى، كانت بوفوار مستعدة كي تقر بأن أي أحد يولد مع جنس، بوصفه جنسًا، وأن كونه مجنوسًا وكونه إنسانًا هما أمران متساوقان ومتزامنان؛ إن الجنس هو صفة تحليلية للإنسان؛ وليس هناك إنسان هو غير مجنوس؛ فالجنس يؤهل الإنسان

---

(60) هذا مصطلح يحيل على مفهوم "abjection" لدى كريستيفا، والذي تُرجم بعبارات مختلفة مثل "النبذ" و"الدناءة" و"الحقارة" و"القذارة" و"النجاسة" و"الدنس" و"الفضلات". وهو يشير إلى "شيء ما" قذر يدعو إلى "الاشمئزاز" و"التقزز" الشديد كما من جثة هامدة، لا هو "ذات" ولا هو "موضوع" لكنه منطقة نجسة هي جزء منا، من جسدنا، لكننا نسقطها خارجنا، نرفضها، مثل كل إفرازات الجسد (الدم، العرق، البراز، البول، اللعاب، الأظافر، ...) التي نتقزز منها ونشعر بالقرف أو الغثيان ونطرحها خارجًا. وهذا يمكن أن يمس حدود هويتنا التي تفصل ذاتنا عن المجالات الاجتماعية أو القانونية أو الثقافية التي توجد خارجنا. يراجع: Julia Kristiva, *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection* (Paris: Seuil, 1980).

(المترجم)

باعتباره صفة ضرورية. لكن الجنس ليس هو ما يسبب الجندر، والجندر لا يمكن أن يُفهَم على أنه يعكس أو يعبر عن الجنس؛ وفي الواقع فإن الجنس، بالنسبة إلى بوفوار، هو واقعة ثابتة، لكن الجندر مكتسب، وحيثما أن الجنس لا يمكن أن يتغير - أو هكذا هي تعتقد - نجد أن الجندر هو البناء الثقافي المتغير للجنس، هو الإمكانات التي لا تُحصى والمفتوحة لمعنى ثقافي مولد (occasioned) بواسطة جسد مجنوس.

وعلى ما يبدو فإن نظرية بوفوار تحتوي على تبعات جذرية هي نفسها لم تحتف بها. وعلى سبيل المثال، إذا كان الجنس والجندر متميزين على نحو جذري، فإنه لا ينتج من ذلك أن كون المرء جنسًا معينًا هو أن يصير جندرًا معينًا؛ وبعبارة أخرى، لا تحتاج "المرأة" أن تكون البناء الثقافي لجسد الأنثى، ولا يحتاج "الرجل" أن يمثل (interpret) أجساد الذكور. هذه الصياغة الجذرية للتمييز بين الجندر/والجنس هي التي تشير إلى أن الأجساد المجنوسة يمكن أن تكون مناسبة لتولد (occasion) عدد من الجنادر المختلفة، وفضلًا عن ذلك، أن الجندر نفسه لا يحتاج لأن يكون محصورًا في الاثنين المعتادين. إذا كان الجنس لا يحد الجندر، فربما كان هناك جنادر، طرقٌ في تأويل الجسد المجنوس ثقافيًا، هي ليست بأي وجه محصورة في الثنائية الظاهرية للجنس. لو نظرنا في النتيجة الأخرى بأن الجندر هو شيء يصيره المرء (one) - لكنه لا يستطيع أبدًا أن يكونه - لوجدنا أن الجندر هو نفسه ضرب من الصيرورة أو النشاط، وأن الجندر يجب ألا يتم تصوره بوصفه اسمًا أو شيئًا جوهريًا أو واسمًا (marker) ثقافيًا ساكنًا، بل بالأحرى باعتباره فعلًا مستمرًا ومتكررًا من نوع ما. وإذا لم يكن الجندر مقيدًا بالجنس، لا سببيًا ولا تعبيريًا، فإن الجندر هو ضرب من الفعل الذي يُحتَمل (potentially) أنه يمكنه أن يتكاثر ما وراء الحدود الثنائية المفروضة بواسطة الثنائية الظاهرية للجنس. وفي الواقع فإن الجندر سوف يكون ضربًا من الفعل الثقافي/الجسدي الذي يتطلب معجمًا جديدًا من شأنه أن يؤسس وأن يكثر من أسماء الفاعل (present participles) في أشكال عديدة، ومن المقولات القابلة لأن تُعاد دلالتها (resignifiable) والمتمددة التي تقاوم التقييدات النحوية الثنائية والجوهرانية للجندر. ولكن كيف يمكن

لهذا المشروع أن يصبح قابلًا للتصور ثقافيًا ويتفادى قدر أي مشروع طوباوي مستحيل وبلا طائل؟

"الواحدة لا تولد امرأة". تردد صدى هذه الجملة لدى مونيك فيتيغ في مقال يحمل العنوان نفسه، نشرته ضمن مجلة **قضايا نسوية** (*Feminist Issues*). ولكن أي نوع من الصدى وإعادة التمثل (re-presentation) تقدم لنا مونيك فيتيغ عن إرث بوفوار؟ اثنتان من دعاويها تذكران في الوقت نفسه ببوفوار وتميزانها عنها: الدعوى الأولى، أن مقولة الجنس لا هي ثابتة ولا هي طبيعية، بل هي استعمال سياسي على نحو مخصوص لمقولة الطبيعة التي تخدم غرض الجنسانية الإنجابية. وبعبارة أخرى، لا يوجد سبب لتوزيع الأجساد الإنسانية إلى أجناس ذكرية وأخرى أنثوية باستثناء أن تقسيمًا مماثلًا يلائم الحاجات الاقتصادية للجنسانية الغيرية ويضفي لمعانًا طبيعانيًا على مؤسسة الجنسانية الغيرية. وهكذا فإنه لا يوجد بالنسبة إلى فيتيغ أي تمييز بين الجنس والجندر؛ إن مقولة "الجنس" هي نفسها مقولة **مجندَرة** (*gendered*)، مستثمرة سياسيًا بشكل كامل، مطبعة وليست طبيعية. أما الدعوى الثانية التي صاغتها فيتيغ، وهي دعوى مخالفة للمعرفة الحدسية (counter-intuitive)، فهي كالتالي: السحاقية ليست امرأة. فإن المرأة، كما تؤكد ذلك، هي لا توجد إلا بوصفها طرفًا (a term) من شأنه أن يثبت وأن يعزز علاقة ثنائية وتعارضية مع رجل ما؛ تلك العلاقة، كما تحاجج على ذلك، هي الجنسانية الغيرية. إن السحاقية، كما تدعي، هي، برفضها للجنسانية الغيرية، لم تعد معرفة في مفردات تلك العلاقة التعارضية. وفي الواقع فإن السحاقية، كما تؤكد ذلك، هي تتجاوز التعارض الثنائي بين المرأة والرجل؛ فالسحاقية لا هي امرأة ولا هي رجل. ولكن فضلًا عن ذلك إن السحاقية لا جنس لها؛ هي توجد ما وراء مقولات الجنس. وعبر الرفض السحاقي لتلك المقولات فإن السحاقية تكشف (والضمائر هي إشكالية هنا) عن التشكل الثقافي العرضي لتلك المقولات وعن الافتراض الضمني ولكن الدائم لقالب (matrix) الجنسانية الغيرية. وبالتالي قد يمكننا أن نقول إنه بالنسبة إلى فيتيغ، لا واحدة تولد امرأة، بل هي تصير كذلك؛ ولكن أكثر من ذلك، لا واحدة تولد أنثى، بل هي **تصير أنثى**؛ ولكن حتى بشكل أكثر جذرية، إن

المرء بإمكانه، إذا ما اختار ذلك، ألا يكون لا أنثى ولا ذكرًا، لا امرأة ولا رجلًا. وفي الواقع يبدو أن السحاقية جندر ثالث أو، كما سوف أبينه، مقولة هي على نحو جذري تستشكل الجنس والجندر كليهما من حيث هما مقولتان سياسيتان ثابتتان للوصف.

تدلل فيتيغ على أن التمييز اللساني لـ"جنس" هو يؤمن الاشتغال السياسي والثقافي للجنسانية الغيرية الإجبارية. وتؤكد أن **علاقة** الجنسانية الغيرية هذه لا هي متبادلة ولا هي ثنائية في المعنى المعتاد؛ إن "الجنس" منذ أول أمره وعلى الدوام هو الأنثى (female)، ولا يوجد سوى جنس واحد، هو الجنس المؤنث (the feminine). أن يكون المرء ذكرًا هو أن يكون "مجنوسًا" (sexed)؛ وأن يكون "مجنوسًا" هو على الدوام طريقة كي يصير جزئيًا ونسبيًا، والذكور ضمن هذه المنظومة هم يشاركون (participate) في شكل الشخص الكلي. وبالنسبة إلى فيتيغ فإن "جنس الأنثى" لا يقتضي أي جنس آخر، كما هو الحال مع "جنس الذكر"؛ إن "جنس الأنثى" يقتضي نفسه فحسب، هو، إن صح التعبير، واقع في شرك (enmeshed) الجنس، محتجز داخل ما سمته بوفوار دائرة المحايثة. ولأن "الجنس" هو تأويل سياسي وثقافي للجسد، فإنه لا يوجد تمييز جنس/جندر بمحاذاة خطوط متواضع عليها؛ إن الجندر مبني في الجنس، والجنس قد تبين أنه كان جندرًا منذ البداية. وتؤكد فيتيغ أنه داخل هذه المجموعة من العلاقات الاجتماعية الإجبارية، من شأن النساء أن يصرن أنطولوجيًا مغمورات أو مخضبات (suffused) بالجنس؛ هن **يكن** جنسهن، و، على نحو معكوس، فإن الجنس هو بالضرورة مؤنث.

تفهم فيتيغ "الجنس" على أنه منتَج خطابيًا ومتداوَل بواسطة منظومة من الدلالات القامعة للنساء والمثليين (gays) والسحاقيات. وهي ترفض أن تشارك في هذه المنظومة الدلالية أو أن تعتقد في إمكانية النجاح (viability) في اعتماد موقف إصلاحي أو تخريبي داخل هذه المنظومة؛ ذلك أن استدعاء جزء منها هو استدعاء وإقرار لها بأكملها. وما ينتج من ذلك هو أن المهمة السياسية التي صاغتها هي أن تقلب كل الخطاب عن الجنس، وفي الواقع، أن تقلب النحو

نفسه الذي يؤسس "الجندر" - أو "الجنس المتخيل" - بوصفه صفة جوهرية للبشر وللموضوعات على حد سواء (وخصوصًا كما يُنطق بها في الفرنسية)[61]. وسواء في النظرية أو في الرواية فإن فيتيغ تدعو إلى إعادة تنظيم جذرية لعملية وصف الأجساد والجنسانيات دون اللجوء إلى الجنس، وبالتالي، دون اللجوء إلى تمييزات الضمائر التي تعدل وتوزع حقوق الكلام داخل مصفوفة (matrix) الجندر.

وتفهم فيتيغ المقولات الخطابية مثل "الجنس" بوصفها تجريدات تم فرضها بالقوة على الحقل الاجتماعي، تجريدات تنتج "واقعًا" من درجة ثانية أو مشيأً. ورغم أنه يبدو أن للأفراد "إدراكًا مباشرًا" للجنس، مأخوذًا باعتباره معطى موضوعيًا من التجربة، فإن فيتيغ تحاول أن تبرهن على أن موضوعًا كهذا قد تم سبكُه سبكًا على نحو عنيف في صلب هكذا معطى، وأن التاريخ وآلية ذلك السبك العنيف لن يظهرا بعد ذلك مع هذا الموضوع[62]. وبالتالي فإن "الجنس" هو مفعول الواقع (reality-effect) الناجم عن مسار عنيف تم إخفاؤه بواسطة ذلك المفعول نفسه. كل ما يظهر هو "جنس"، وهكذا فإن "الجنس"

(61) كتبت فيتيغ قائلة "إن الإنكليزية متى قارناها بالفرنسية إنما تبدو خالية من الجندر (genderless) [قد نقول "ممنوعة من الجندر" على عادة النحاة العرب في الاصطلاح]، في حين أن الفرنسية تبدو لغة مجندَرة جدًا. صحيح أن الإنكليزية لا تطبق علامة الجندر على الموضوعات غير الحية، على الأشياء أو الكائنات غير الإنسانية. ولكن بقدر ما أن مقولات الشخص هي معنية هنا، فإنه يمكننا القول إن الإنكليزية والفرنسية كلتيهما تمارسان الجندر بالقدر نفسه".
Monique Wittig, "The Mark of Gender," *Feminist Issues*, vol. 5, no. 2 (Fall 1985), p. 3.
كذلك في:
Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays* (Boston: Beacon Press, 1992), pp. 76-89.
يُنظر الهامش (88) أدناه.

(62) على الرغم من أن فيتيغ نفسها لا تجادل في هذا الأمر، فإن نظريتها بمقدورها أن تفسر العنف المُمَشهَد (enacted) ضد الذوات المجنوسة - من نساء وسحاقيات ومثليين، حتى نسمي القليل - بوصفه تنفيذًا عنيفًا لمقولة مبنية بشكل عنيف. وبعبارة أخرى، إن الجرائم الجنسية ضد هذه الأجساد هي بالفعل تختزلها في مجرد "جنسها"، ومن ثم إعادة تأكيد اختزال المقولة نفسها وتنفيذه. ولأن الخطاب ليس محصورًا في الكتابة أو الكلام، بل هو أيضًا فعل اجتماعي، بل حتى فعل اجتماعي عنيف، فإنه يجب علينا أيضًا أن نفهم الاغتصاب والعنف الجنسي و"التنمر على المثليين" (queer-bashing) [التنمر على الكوير أو أحرار الجنس.... (المترجم)]، بوصفه بمثابة مقولة الجنس قيد الاشتغال (in action).

هو متصور على أنه جملة ما هو كائن، دون سبب، ولكن فقط لأن السبب لا يوجد في أي مكان حتى يمكن رؤيته. ولقد أدركت فيتيغ أن موقفها مخالف للمعرفة الحدسية، ولكن التعهد السياسي لهذه المعرفة الحدسية هو على وجه الدقة ما كانت تريد أن تبينه وتكشفه وتتصدى له:

إن الجنس مأخوذ بوصفه "معطى مباشرًا"، "معطى حسيًا"، جملة من "الملامح الفيزيائية". هو يبدو لنا مكتمل التشكل كما لو أنه كان يوجد قبل كل استدلال وينتمي إلى نظام طبيعي. لكن ما نعتقد أنه إدراك مباشر وفيزيائي هو ليس سوى بناء أسطوري وشديد التعقد، "تشكيل خيالي" يعيد تأويل الملامح الفيزيائية (في ذاتها هي محايدة مثل أي ملامح أخرى ولكنها موسومة بالمنظومة الاجتماعية) عبر شبكة العلاقات التي في نطاقها تم إدراكها[63].

تبدو "الملامح الفيزيائية" بمعنى ما على أنها توجد **هناك** في الجهة البعيدة من اللغة، غير موسومة بواسطة منظومة اجتماعية. ومع ذلك من غير الواضح أن تلك الملامح كان يمكن أن تسمى على نحو بحيث أنها لن تعيد إنتاج العملية الاختزالية لمقولات الجنس. هذه الملامح الكثيرة تكتسب معنى وتوحيدًا اجتماعيًا وذلك عبر تفصيلها داخل مقولة الجنس. وبعبارة أخرى، فإن "الجنس" يفرض وحدة اصطناعية على مجموعة منفصلة من الصفات من نوع مختلف. ومن حيث إنه في الوقت نفسه **خِطابي وإدراكي**، فإن الجنس يدل على نظام إبستيمي عرضي تاريخيًا، لغة من شأنها أن تشكل الإدراك من طريق سبك بالقوة للعلاقات البينية التي من خلالها تكون الأجساد الفيزيائية مدرَكة.

هل يوجد جسم "فيزيائي" سابق على الجسد الذي نعي به (perceived) من طريق الإدراك؟ ذاك سؤال من المستحيل حسمه. وليس فقط أن تجميع الصفات تحت مقولة الجنس هو أمر مريب، بل كذلك التمييز بحد ذاته بين "الملامح" نفسها. أن **يسمى** الأير والمهبل والأثداء، وما إلى ذلك، أجزاء جنسية

(63) Monique Wittig, "One is Not Born a Woman," *Feminist Issues*, vol. 1, no. 2 (Winter 1981), p. 48; Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 9-20,

يُنظر الهامش (88) أدناه.

هو في الوقت نفسه حصرٌ للجسد المثير جنسيًا (erogenous) في تلك الأجزاء وتشظية (fragmentation) للجسد بما هو كل واحد. وفي الواقع فإن "الوحدة" المفروضة على الجسد بواسطة مقولة الجنس هي ضرب من "الفرقة" (disunity)، تفتيت وتقسيم إلى حجرات (compartmentalization)، وخفض للإثارة الجنسية (erotogeneity). لا أعجب أن فيتيغ قد أحدثت نصيًا "انقلابًا" في مقولة الجنس عبر تدمير الجسد المجنوس وتفتيته في رواياتها **الجسد السحاقي**. وكما أن "الجنس" يفتت الجسد، كذلك الانقلاب السحاقي للـ"جنس" يستهدف كنماذج للهيمنة تلك المعايير المتمايزة جنسيًا للسلامة الجسدية التي تُملي الشيء الذي "يوحد" الجسد ويجعله متماسكًا بوصفه جسدًا مجنوسًا. وسواء في نظريتها أو في رواياتها، فإن فيتيغ تبين أن "سلامة" (integrity)[64] الجسد و"وحدته"، التي يُفكر فيهما غالبًا على أنهما من المُثل العليا الإيجابية، هما تخدمان نوايا التفتيت والتقييد والهيمنة.

تكتسب اللغة سلطةَ خلق "ما هو واقعي اجتماعيًا" عبر الأفعال القولية للذوات المتكلمة. ويبدو أنه يوجد مستويان اثنان من الواقع، نظامان من الأنطولوجيا، في نظرية فيتيغ. فإن الأنطولوجيا التي تم تشكيلها اجتماعيًا تنبثق من أنطولوجيا أكثر أساسية يظهر أنها سابقة على ما هو اجتماعي وسابقة على ما هو خطابي. وحيثما ينتمي "الجنس" إلى واقع مشكل بواسطة الخطاب (نظام من درجة ثانية)، فإنه يوجد أنطولوجيا سابقة على ما هو اجتماعي تفسر تشكل العنصر الخطابي نفسه. وهي بشكل واضح ترفض الفرضية البنيوية عن مجموعة من البنى الدلالية الكونية السابقة على الذات المتكلمة، والتي تشرف على (orchestrate) عملية تكون تلك الذات وتُناغم كلامه أو كلامها. وفي رأيها، فإنه توجد تاريخيًا بنى عرضية تم تخصيصها بوصفها بنى مغايرة جنسيًا وإجبارية توزع الحقوق في الكلام الكامل والتسلطي (authoritative) على الذكور وتمنعه عن الإناث. لكن عدم تناظر هذا المشكل اجتماعيًا، يخفي ويغتصب أنطولوجيا سابقة على ما هو اجتماعي حول الأشخاص الموحدين والمتساوين.

(64) في معنى المحافظة عليه "كاملًا" دون أي تقسيم أو تجزئة. (المترجم)

إن مهمة النساء، كما تدلل على ذلك فيتيغ، هي أن يضطلعن بموقع الذات المتسلطة، المتكلمة - وهو بمعنى ما "حق" مؤسس أنطولوجيًا - وأن ينقلبن على كل من مقولة الجنس ومنظومة الجنسانية الغيرية الإجبارية التي انحدرت منها. إن اللغة، عند فيتيغ، هي مجموعة من الأفعال، المكررة عبر الزمان، التي تنتج مفاعيل - الواقع التي يُساء فهمها (misperceived) في نهاية الأمر بوصفها "وقائع". ومتى أخذنا الأمر إجمالاً، فإن الممارسة المتكررة لتسمية الاختلاف الجنسي هي قد خلقت هذا المظهر الخارجي للتقسيم الطبيعي. إن "تسمية" الجنس هي فعل هيمنة وإجبار، عمل إنجازي مُمَأْسَسٌ هو في كرة واحدة يخلق الواقع الاجتماعي ويشرعه من طريق المطالبة بأن يكون البناء الخِطابي/ الإدراكي للأجساد في توافق مع مبادئ الاختلاف الجنسي. وهكذا تختم فيتيغ قائلة، "نحن مرغمون داخل أجسادنا وعقولنا على أن نتطابق، سِمة سمة، مع فكرة الطبيعة التي تم إرساؤها بالنسبة إلينا... 'الرجال' و'النساء' هي مقولات سياسية، وليست وقائع طبيعية"[65].

إن "الجنس"، من حيث هو مقولة، هو يُخضع "الجسد"، بما هو تشكيل اجتماعي للأجساد، من طريق ما تسميه فيتيغ العقد القسري. وهكذا، فإن مقولة "الجنس" هي اسم يستعبد. إن اللغة "تُلقي بجرم الواقع على الجسد الاجتماعي"، لكن هذه الجرم ليس من السهل إطراحها. ثم هي تواصل: "هي تطرقه وتشكله بكل عنف"[66]. وتؤكد فيتيغ أن "العقل المستقيم"، بل كافة خطابات العلوم الإنسانية التي هو بديهي فيها، هي "تقمعنا كلنا، السحاقيات والنساء والرجال المثليين" لأنها "تعتبر مضمونًا أن ما يؤسس المجتمع، أي مجتمع، هو الجنسانية الغيرية"[67]. ويصبح الخطاب قمعيًا عندما يشترط أن

(65) Ibid., p. 17.

(66) Wittig, "The Mark of Gender," p. 4.

(67) Monique Wittig, "The Straight Mind," *Feminist Issues*, vol. 1, no. 1 (Summer 1980), p. 105;

وكذلك في:

Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 21-32,

يُنظر الهامش (88) أدناه.

الذات المتكلمة، حتى تتكلم، هي تشارك في مفردات هذا القمع نفسها - أي أن تعتبر أمرًا مضمونًا عدم إمكانية هذه الذات المتكلمة أو عدم معقوليتها. وهي تدلل على أن هذه الجنسانية الغيرية المفترضة تشتغل داخل الخطاب من أجل أن تبلغنا تهديدًا: "سوف - تكون - مستقيمًا - أو - سوف - لن - تكون" (you-will-be-straight-or-you-will-not-be)[68]. وتؤكد أن النساء والسحاقيات والرجال المثليين لا يمكنهم الاضطلاع بموقع الذات المتكلمة في ظل المنظومة اللغوية للجنسانية الغيرية الإجبارية. أن تتكلم داخل المنظومة هو أن تكون محرومًا من إمكانية الكلام؛ وبالتالي، أن تتكلم بعامة في هذا السياق هو تناقض إنجازي (performative contradiction)، تأكيد (assertion) لغوي لذاتٍ لا تستطيع أن "تكون" داخل اللغة التي تؤكدها.

إن السلطة التي تمنحها فيتيغ إلى "منظومة" اللغة هذه هي سلطة هائلة. فإن المفهومات والمقولات والتجريدات، كما تؤكد ذلك، بمقدورها أن تمارس عنفًا فيزيائيًا وماديًا ضد الأجساد التي تدعي أنها تنظمها وتؤولها: "فهذه القدرة التي للعلوم والنظريات على أن تفعل ماديًا على أشخاصنا هي ليست مجردة بأي وجه إذا كان الخطاب التي تنتجه مجردًا. إنها أحد أشكال الهيمنة، بل التعبير عنها، كما يقول ماركس. وأنا أقول بالأحرى إنها إحدى ممارساتها. كل المقموعين يعرفون ذلك، وكان لهم شأن مع هذه القدرة"[69]. إن سلطة اللغة التي تمكنها من أن تعمل على الأجساد هي في الوقت نفسه السبب في القمع الجنسي والطريق نحو تجاوز ذلك القمع. فاللغة لا تعمل بشكل سحري ولا على نحو متصلب: "هناك مطاوعة تشكيلية (plasticity)[70] للواقع تجاه اللغة: إن للغة فعلًا تشكيليًا على الواقع"[71]. فاللغة تضطلع بقدرتها على الفعل في الواقع وتعدلها عبر الأفعال القولية التي، متى تكررت، تصبح ممارسات محصنة

(68) Ibid., p. 107.

(69) Ibid., p. 106.

(70) ملاحظة: علينا أن نعود إلى الشاهد المذكور في نصه الفرنسي حيث لا نقرأ "plasticity" بل لفظة "une plastie" أي "جراحة تجميلية". وهكذا نقرأ: "هناك جراحة تجميلية للغة على الواقع". (المترجم)

(71) Wittig, "The Mark of Gender," p. 4.

وفي نهاية المطاف تصبح مؤسسات. إن البنية غير المتناظرة للغة التي تماهي الذات التي تتكلم باسم الكلي وبوصفها الكلي، مع الذكر، وتماهي المتكلمة الأنثى مع "الجزئي" و"المصلحي" (interested) هي ليست بأي وجه بنية داخلية في اللغات الجزئية أو في اللغة ذاتها. هذه المواقع غير المتناظرة لا يمكن أن تُفهَم على أنها ناتجة من "طبيعة" الرجال أو النساء، إذ إن "طبيعة" كهذه، كما بينت ذلك بوفوار، هي غير موجودة: "ينبغي أن نفهم جيدًا أن الرجال لم يولدوا مزودين بقدرة على الكلي وأن النساء لسن مختزلات منذ الولادة في الخاص والجزئي. إن الكلي قد كان وهو يكون باستمرار، في أي لحظة، متملكًا من طرف الرجال. هو لا يحدث، بل ينبغي أن يُصنَع. إنه فعل، فعل إجرامي، مرتكَب من طرف طبقة ضد أخرى. إنه فعل قد تم نقله على مستوى المفاهيم والفلسفة والسياسة"[72].

على الرغم من إيريغاري تؤكد أن "الذات هي دومًا ذكورية"، فإن فيتيغ تعترض على فكرة أن تكون "الذات" بشكل حصري إقليميًا ذكوريًا. إن الطابع التشكيلي للغة هو بالنسبة إليها يقاوم تثبيت موقف الذات بوصفه موقفًا ذكوريًا. وفي الواقع، فإن افتراض ذات متكلمة مطلقة، بالنسبة إلى فيتيغ، هو الهدف السياسي بالنسبة إلى "النساء"، الذي متى تحقق، هو سوف يبدد فعلًا مقولة "النساء" برمتها. إن امرأة لا يمكنها أن تستعمل ضمير المتكلم (the first person) "أنا" لأن المتكلم، من حيث هو امرأة، هو كائن "جزئي" (نسبي، مصلحي، منظوري)، واستدعاء "الأنا" يفترض القدرة على الكلام باسم الإنسان الكلي وبوصفه هو: "إن ذاتًا نسبية هي غير قابلة للتصور، ذات نسبية لا يمكنها أن تتكلم أصلًا"[73]. وبالاستناد إلى فكرة أن كل تكلم يفترض ويستدعي ضمنًا جملة اللغة بتمامها، تصف فيتيغ الذات المتكلمة باعتبارها ذاتًا هي، في فعل القول "أنا"، تعيد تملك اللغة برمتها، منطلقة من ذات نفسها وحدها، مع القدرة على استعمال كل اللغة. هذا التأسيس المطلق للـ"أنا" المتكلم يتخذ أبعادًا

(72) Ibid., p. 5.

(73) Ibid., p. 6.

شبه إلهية ضمن مناقشة فيتيغ. وهذا الامتياز في تكلم "أنا" من شأنه أن يؤسس ذاتًا سيادية (sovereign self)، مركزًا للامتلاء والسلطة المطلقة؛ فالتكلم يؤسس "الفعل الأسمى للذاتية". وهذا الدخول في صلب الذاتية هو الانقلاب الفعلي للجنس، ومن ثم، للأنثوي: "ليس ثمة امرأة تستطيع قول أنا دون أن تكون بالنسبة إلى نفسها ذاتًا شاملة (total subject) – أي غير مجندرة، كلية، تامة"(74).

وتواصل فيتيغ بحثها بتأمل مدخل في طبيعة اللغة و"الكينونة" التي تنزل مشروعها السياسي الخاص داخل الخطاب التقليدي للأنطوثيولوجيا (ontotheology). وفي رأيها أن الأنطولوجيا الابتدائية للغة تمنح أي شخص الفرصة نفسها كي يضع أساس الذاتية. وإن المهمة العملية التي تواجهها النساء عندما يحاولن تأسيس الذاتية عبر الكلام هي تتوقف على قدرتهن الجماعية على اطراح تشيؤات الجنس المفروضة عليهن التي تشوههن بوصفهن كائنات متحيزة أو نسبية. وبما أن هذا النبذ ناجم عن ممارسة استدعاء تام للـ"أنا"، فإن النساء **يتكلمن** (speak) عن خروجهن من جندرهن. إن التشيؤ الاجتماعي للجنس يمكن أن يُفهَم على أنه يغطي أو يشوه واقعًا أنطولوجيًا سابقًا، ذلك الواقع الذي هو الفرصة المتساوية أمام كل الأشخاص، قبل عملية الوسم (the marking by sex) بواسطة الجنس، كي يمارسوا اللغة في تأكيد الذاتية. عن طريق التكلم يضطلع "الأنا" بكل اللغة في جملتها، وبالتالي، هو يتكلم بالقوة انطلاقًا من كل المواقف – أي، في نمط كلي. هي تكتب: "إن الجندر... يعمل على هذه الواقعة الأنطولوجية من أجل إلغائها"، مفترضة هذا المبدأ الأولي للولوج المتساوي إلى الكلي كي تؤهله بوصفه تلك "الواقعة الأنطولوجية"(75). هذا المبدأ عن الولوج المتساوي هو مع ذلك مؤسس بحد ذاته على افتراض أنطولوجي حول وحدة الكائنات المتكلمة ضمن كينونة كبرى (Being) هي سابقة على الكائن المجنوس. إن الجندر، كما تدلل على ذلك فيتيغ، "يحاول أن يحقق تقسيم الكينونة"، لكن "الكينونة الكبرى بما هي كينونة (Being as

(74) Ibid.

(75) Ibid.

being) ليست مقسمة"[76]. هنا نجد أن التأكيد المتسق حول "الأنا" لا يفترض فقط كل اللغة في جملتها، بل وحدة الكينونة.

إذا لم يكن الأمر بهذا القدر من الوضوح في أي مكان آخر، فإن فيتيغ تضع نفسها هنا داخل الخطاب التقليدي في البحث الفلسفي عن الحضور، والكينونة، والملاء الجذري الذي لا انقطاع له. وفي تميز عن موقف دريدا الذي كان سيفهم كل دلالة بالاعتماد على إخلاف (*différance*) عملياتي، تؤكد فيتيغ أن التكلم يتطلب هوية غير منقطعة لكل الأشياء ويستدعي وجودها. وهذه الخرافة التأسيسية تمنحها نقطة انطلاق من أجل نقد المؤسسات الاجتماعية الموجودة. غير أن السؤال الحاسم سوف يبقى مطروحًا، ألا وهو: ما هي العلاقات الاجتماعية العرضية التي من شأن ذلك الافتراض حول الكينونة والسلطة والذاتية (subjecthood) الكلية، أن يخدمها؟ لماذا يُعلى من قيمة هذا السطو على المفهوم التسلطي للذات؟ لماذا لا نواصل نزع المركزية (decentering) عن الذات وعن استراتيجياتها الإبستيمية القائمة على فرض الكلي (universalizing)؟ وعلى الرغم من أن فيتيغ تنقد "العقل المستقيم" لأنه يسعى إلى فرض وجهة نظره باعتبارها وجهة نظر كلية، فإنه يبدو أنها لا تضفي فحسب على "الـ" عقل المستقيم مسحة كلية (universalizes "the" straight mind)، بل تحقق في الوقوف على التبعات الكليانية (totalitarian) لهذه النظرية عن الأفعال الكلامية السيادية (sovereign).

ومن ناحية سياسية، فإن تقسيم الكينونة - وهو في نظرها عنف ضد حقل الملاء الأنطولوجي - في ظل التمييز بين الكلي والجزئي من شأنه أن يهيئ علاقة استعباد (subjection). إن الهيمنة يجب أن تُفهَم على أنها إنكار لوحدة سابقة وأولية على كل الأشخاص ضمن كينونة سابقة على اللغة. تحدث الهيمنة عبر لغة هي، في فعلها الاجتماعي التشكيلي، تخلق نظامًا من درجة ثانية، وأنطولوجيا اصطناعية، ووهمًا بالاختلاف والتباين، وبالتالي، تراتبًا من شأنه أن يصبح واقعًا اجتماعيًا.

(76) Ibid.

وعلى نحو لا يخلو من مفارقة، فإن فيتيغ لا تحتفي في أي مكان بأسطورة أرسطوفان حول الوحدة الأصلية للجنادر، وذلك أن الجندر هو مبدأ تقسيمي، وسيلة استعباد، من شأنه أن يقاوم فكرة الوحدة نفسها. وعلى نحو لا يخلو من دلالة، فإن رواياتها تتبع استراتيجيا سردية حول **تفكك** العلاقات (*disintegration*) موحية بأن الصياغة الثنائية للجنس تحتاج إلى التشظي والتكاثر إلى حد أن الثنائية نفسها تنكشف بوصفها أمرًا عرضيًا. إن اللعب الحر للصفات أو "الملامح الفيزيائية" ليس هو أبدًا تدميرًا مطلقًا، ذلك أن الحقل الأنطولوجي المشوه بواسطة الجندر هو حقل امتلاء متواصل. وتنقد فيتيغ "العقل المستقيم" لكونه غير قادر على تحرير نفسه من فكر "الاختلاف". وفي تحالف مؤقت مع دولوز وغاتاري، تعارض فيتيغ التحليل النفسي بوصفه علمًا يستند إلى اقتصاد "النقص" و"النفي". وفي مقالة مبكرة عنوانها "باراديام" (Paradigm)، تعتبر فيتيغ أن قلب منظومة الجنس الثنائي قد يفتح حقلًا ثقافيًا من الأجناس **المتعددة**. وفي تلك المقالة هي تحيل على كتاب **ضد أوديب**: "لا يوجد بالنسبة إلينا جنس واحد أو جنسان اثنان، بل أجناس عدة (يُراجع غاتاري/ دولوز)، أجناس متعددة بقدر ما يوجد من الأفراد"[77]. ومع ذلك فإن التكاثر غير المحدود للأجناس يحتوي منطقيًا على نفي الجنس بما هو كذلك. إذ كان عدد الأجناس يقابل عدد الأفراد

(77) Monique Wittig, "Paradigm," in: Elaine Marks & George Stambolian (eds.), *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), p. 119.
ومع ذلك علينا أن نضع في الاعتبار الفرق الجذري بين قبول فيتيغ باستعمال اللغة التي ترفع من قيمة الذات المتكلمة بوصفها مستقلة وكونية، وبين الجهد النيتشوي لدى دولوز من أجل إزاحة "أنا" المتكلمة بوصفها مركز السلطة اللسانية. وعلى الرغم من أن كليهما ناقدان للتحليل النفسي، فإن نقد دولوز للذات عبر اللجوء إلى إرادة الاقتدار يقيم خطوط تواز أكثر قربًا إلى [تقليد] إزاحة الذات المتكلمة بواسطة العنصر السيميوطيقي/ أو اللاوعي داخل خطاب التحليل النفسي لدى لاكان وما بعد لاكان؛ إذ يبدو أن الجنسانية والرغبة هما بالنسبة إلى فيتيغ تعبيران عن الذات الفردية متعينان بشكل ذاتي، أما بالنسبة إلى كل من دولوز ومعارضيه من أنصار التحليل النفسي، فإن رغبة الضرورة هي التي تزيح الذات وتطردها عن مركزها. قال دولوز: "بدلًا من أن تفترض ذاتًا، فإن الرغبة لا يمكن أن تُدرَك إلا عند النقطة التي يكون فيها المرء مجردًا من سلطة قول أنا".
Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues*, Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam (trans.) (New York: Columbia University Press, 1987), p. 89.

الموجودين، فإن الجنس سوف لن يكون له أي تطبيق عام من حيث هو مصطلح: سوف يكون جنس كل واحد خاصية مفردة بشكل جذري ولن يكون قادرًا على الاشتغال بوصفه تعميمًا وصفيًا أو مفيدًا.

إن استعارات التدمير والانقلاب والعنف التي تشتغل في نظرية فيتيغ ورواياتها لها منزلة أنطولوجية مثيرة للصعوبات. على الرغم من أن المقولات اللسانية تصوغ الواقع بطريقة "عنيفة"، خالقة بذلك تخييلات اجتماعية باسم الواقع، فإنه يبدو وكأنه واقع حقيقي، حقل أنطولوجي للوحدة عليه تُقاس تلك التخييلات الاجتماعية. ترفض فيتيغ التمييز بين مفهوم "مجرد" وواقع "مادي"، مدللة على أن المفاهيم تتكون وتتداول في نطاق مادية اللغة وأن تلك اللغة تعمل بطريقة مادية من أجل بناء العالم الاجتماعي[78]. ومن جهة أخرى، فإن هذه "البناءات" هي مفهومة بوصفها تشوهات أو تشيؤات علينا أن نحكم عليها مقابل حقل أنطولوجي سابق من الوحدة الجذرية والامتلاء. وهكذا، فإن البناءات هي "واقعية" بقدر ما تكون ظواهر تخييلية تكتسب السلطة داخل الخطاب. ومع ذلك فهذه البناءات منزوعة السلطة (disempowered) عبر الأفعال القولية التي تستنجد ضمنيًا بكلية (universality) اللغة ووحدة الكينونة. وتبين فيتيغ أنه "من الممكن جدًا بالنسبة إلى عمل الأدب أن يشتغل بوصفه آلة حرب"، حتى "آلة حرب ممتازة"[79]. أما الاستراتيجيا الأساسية لهذه الحرب فهي بالنسبة إلى النساء والسحاقيات والرجال المثليين - كل الذين تم تخصيصهم عبر المماهاة مع "الجنس" - أن تستحوذ على موقع الذات المتكلمة واستدعائها لوجهة النظر الكلية.

إن السؤال كيف تستطيع ذات جزئية ونسبية أن تتكلم عن خروجه/ها

---

(78) هي تدين بهذه الرؤية في عدة سياقات إلى أعمال ميخائيل باختين.

(79) Monique Wittig, "The Trojan Horse," *Feminist Issues*, vol. 4, no. 2 (Fall 1984), p. 47.

كذلك في:

Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 68-75.

يُنظر الهامش (88) أدناه.

من مقولة الجنس يوجه تأملات فيتيغ المختلفة حول دجونا بارنس (Djuna Barnes)[80] ومارسيل بروست (Marcel Proust)[81] وناتالي ساروت (Natalie Sarraute)[82]. النص الأدبي من حيث هو آلة حرب هو، في كل حالة، موجه ضد التقسيم التراتبي للجندر، وانقسام الكلي والجزئي باسم استرداد وحدة سابقة وجوهرية لهذه المصطلحات. أن نضفي الطابع الكلي (To universalize) على وجهة نظر النساء هو بشكل متزامن أن ندمر مقولة النساء وأن نؤسس إمكانيةَ إنسانوية جديدة. وهكذا فإن التدمير هو دائمًا ضرب من الترميم - نعني، تدمير مجموعة من المقولات التي تُدخل تقسيمات اصطناعية في داخل أنطولوجيا موحدة على نحو آخر.

ومع ذلك تحتفظ الآثار الأدبية بولوج مفضل إلى هذا الحقل الأولي من الوفرة الأنطولوجية. إن الهوة الفاصلة بين الشكل والمضمون تقابل التمييز الفلسفي الاصطناعي بين الفكر المجرد، الكلي، وبين الواقع الملموس، المادي. وكما أن فتيج تستدعي باختين من أجل تأسيس المفاهيم بوصفها وقائع مادية، كذلك هي تستدعي اللغة الأدبية على نحو أعم من أجل إعادة تأسيس وحدة اللغة بوصفها شكلًا ومضمونًا لا ينفصمان: "عبر الأدب... تعود الكلمات إلينا كاملة مرة أخرى"[83]؛ "فاللغة توجد بوصفها فردوسًا مصنوعًا من الكلمات التي يمكن

---

(80) يُنظر:

Monique Wittig, "The Point of View: Universal or Particular?," *Feminist Issues*, vol. 3, no. 2 (Fall 1983),

كذلك في:

Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 59-67.

يُنظَر الهامش (88) أدناه.

(81) يُنظر:

Wittig, "The Trojan Horse".

(82) يُنظر:

Monique Wittig, "The Site of Action," in: Lois Oppenheimer (ed.), *Three Decades of the French New Novel* (Urbana: University of Illinois Press, 1986); Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 90-100,

يُنظر الهامش (88) أدناه.

(83) Wittig, "The Trojan Horse," p. 48.

رؤيتها وسماعها ولمسها، وذات المذاق اللذيذ"[84]. وفوق كل شيء، فإن الآثار الأدبية منحت فيتيغ فرصة التجريب بواسطة ضمائر (pronouns) داخل منظومات المعنى الإجباري تخلط المذكر مع الكلي وعلى نحو لا يتغير تضفي على الأنثوي طابعًا جزئيًا (particularize). وفي روايتها **الثائرات** (*Les Guérillères*)[85]، لقد حاولت محو أي أدوات عطف تحيل على هُوَ -أو - هُم ((he-they (*il-ils*))، وفي الواقع، أي "هو"، وأن تقدم هن بوصفه الحرف الذي يحيل على العام وعلى الكلي. "إن الهدف من هذه المقاربة"، كما تبين ذلك، "ليس أن تؤنث العالم بل أن تجعل مقولات الجنس باطلة الاستعمال في اللغة"[86].

وبالاستناد إلى استراتيجيا إمبريالية تتسم بالتحدي على نحو واع بذاته تؤكد فيتيغ أنه باتخاذ وجهة نظر كلية ومطلقة، من شأنها بالفعل أن تفرض على العالم برمته طابعًا سحاقيًا (lesbianizing)، إنما يمكن أن يتم تدمير النظام الإجباري للجنسانية الغيرية. إن ما يُفترض من أ/ نا (the j/e)[87] **الجسد السحاقي**

(84) Wittig, "The Site of Action," p. 135.

تميز فيتيغ في هذه المقالة بين عقد "أول" وعقد "ثانٍ" داخل المجتمع: فالأول منهما هو عقد المعاملة بالمثل بشكل جذري بين الذوات المتكلمة التي تتبادل الألفاظ التي "تضمن" التوفر التام والحصري للغة إلى أي كان" (ص 135)؛ أما الثاني فهو عقد حيث تعمل الألفاظ من أجل ممارسة قوة سيطرة على الآخرين، وفي الحقيقة، من أجل حرمان الآخرين من الحق في الكلام ومن القدرة الاجتماعية على الكلام. وضمن هذا الشكل "المهين" من المعاملة بالمثل، حسب رأي فيتيغ، تكون الفردية نفسها ممحوة من جهة كونها مخاطَبة في لغة من شأنها أن تُقصي السامع من حيث هو متكلم محتمل. وتختتم فيتيغ مقالتها بالقول التالي: "لا يوجد فردوس العقد الاجتماعي إلا في الأدب، حيث تكون الانتحاءات (tropisms) [الانتحاء مصطلح علمي يشير إلى حركة النبات أو بعض أجزائه حسب المؤثرات البيئية التي تحيط به (المترجم)]، بالعنف الذي لديها، قادرة على صد أي اختزال للـ"أنا" في قاسم مشترك، وتمزيق النسيج المحكم للأفكار السائدة، والحؤول بشكل دائم دون تنظيمها في نسق من الدلالة الإجبارية" (ص 139).

(85) Monique Wittig, *Les Guérillères*, David LeVay (trans.) (New York: Avon, 1973),

وهو منشور في أصله تحت العنوان نفسه:

Monique Wittig, *Les Guérillères* (Paris: Éditions du Minuit, 1969).

(86) Wittig, "The Mark of Gender," p. 9.

(87) هي طريقة مقصودة في رسم ضمير المتكلم بالفرنسية تستعمله فيتيغ من أجل التنبيه إلى الانقسام أو الاغتراب اللغوي الثاوي في مفهوم "الذات" حسب لاكان: أن السحاقية لها "أنا" منقسم وممنوع من أن يقول نفسه إلا في لغة منكرة له. (المترجم)

(*The Lesbian Body*) هو تنصيب السحاقية، ليس بوصفها ذاتًا متصدعة بل باعتبارها الذات السيادية التي تستطيع أن تشن الحرب على المستوى اللغوي ضد "عالم" شكل هجومًا دلاليًا ونحويًا ضد السحاقية. ليست غايتها أن تجلب الانتباه إلى حضور حقوق "النساء" أو "السحاقيات" من حيث هن أفراد، بل مواجهة الإبستيمية القائمة على التعصب للجنسانية الغيرية المعولمة، وذلك بواسطة خطاب معاكس له امتداد وسلطة مساويان. ليس القصد هو الاضطلاع بموقف الذات المتكلمة من أجل أن تكون فردًا معترفًا به داخل مجموعة من العلاقات اللغوية المتبادلة؛ بل بالأحرى، أن تصبح الذات المتكلمة أكثر من الفرد، أن تصبح منظورًا مطلقًا من شأنه أن يفرض مقولاته على كامل الحقل اللغوي، معروفًا بوصفه "العالم". وحدها استراتيجية حرب تنافس أبعاد الجنسانية الغيرية الإجبارية، كما تدلل على ذلك فيتيغ، سوف تعمل بالفعل على تحدي الهيمنة الإبستيمية لتلك الجنسانية.

من حيث معناه المثالي فإن التكلم هو، بالنسبة إلى فيتيغ، فعل ذو تأثير شديد (potent act)، تأكيد (assertion) للسيادة يقتضي في الوقت نفسه علاقة مساواة مع الذوات المتكلمة الأخرى[88]. وهذا المثال أو "العقد" اللغوي الأولي إنما يشتغل على مستوى ضمني. إن للغة إمكانية مزدوجة: فهي يمكن أن تُستخدَم من أجل تأكيد الكلية الحقيقية والتضمنية (inclusive) للأشخاص، أو هي يمكن أن تؤسس تراتبًا حيث بعض الأشخاص فحسب هم جديرون بالكلام، في حين أن آخرين، بناءً على إقصائهم من وجهة النظر الكلية، لا يمكنهم أن "يتكلموا" من دون أن يجردوا في الوقت نفسه ذلك الكلام من سلطته (deauthorizing). ولكن قبل هذه

(88) ضمن ورقة قدمتها في جامعة كولومبيا في عام 1987 تحت عنوان "في العقد الاجتماعي"، وضعت فيتيغ نظريتها عن عقد لغوي ابتدائي في نطاق نظرية روسو عن العقد الاجتماعي. وعلى الرغم من أنها لم تكن واضحة في هذا الصدد، فإنه يبدو أنها تفهم العقد قبل الاجتماعي (قبل الجنسانية الغيرية) بوصفه وحدة إرادة - أي، بوصفه إرادة عامة في المعنى الرومانسي لدى روسو.
Monique Wittig, "On the Social Contract," in: *The Straight Mind and Other Essays*, pp. 33-45.

عن استعمال مفيد لنظريتها، يُنظر:
Teresa de Lauretis, "Sexual Indifference and Lesbian Representation," *Theatre Journal*, vol. 40, no. 2 (May 1988); Teresa de Lauretis, "The Female Body and Heterosexual Presumption," *Semiotica*, vol. 3-4, no. 67 (1987), pp. 259-279.

العلاقة غير التناظرية مع الكلام، إنما يوجد عقد اجتماعي مثالي، حيث إن كل كلام في ضمير المتكلم يفترض سلفًا ويؤيد تبادلية مطلقة بين الذوات المتكلمة – وهي الصيغة التي تقترحها فيتيغ عن الوضعية المثالية للكلام. لكن ما يفعله **العقد المغاير جنسيًا** إنما هو يشوه تلك التبادلية المثالية ويخفيها، وهو عقد يوجد في بؤرة العمل النظري الأحدث عهدًا لدى فيتيغ[89]، على الرغم من أنه حاضر في محاولاتها النظرية طوال الوقت[90].

إن العقد الجنسي الغيري، من حيث هو غير منطوق به ولكن فعال (operative) على الدوام، لا يمكن أن يُختَزل في أي واحد من مظاهره التجريبية. تكتب فيتيغ:

> عندما أضع مصطلح الجنسانية الغيرية، أنا أجد نفسي في مواجهة مع موضوع غير موجود، صنم، شكل أيديولوجي ضخم لا نستطيع القبض عليه في واقعه الخاص، ما عدا في مفاعيله، والذي يكمن وجودُه في عقول الناس على نحو يؤثر في حياتهم برمتها، في الطريقة التي يفعلون بها، والمنوال الذي يتحركون وفقه، وفي نمط تفكيرهم. إذًا أنا أواجه موضوعًا واقعيًا وخياليًا في آن[91].

وكما هو الأمر لدى لاكان، يبدو أن عملية أمثَلَة (idealization) الجنسانية الغيرية حتى في الصياغة التي أعطتها فيتيغ تزاول تحكمًا في أجساد المغايرين جنسيًا الممارسين، وهذا التحكم مستحيل في نهاية الأمر، وفي الواقع، هو متجه نحو التذبذب والحيرة (to falter) إزاء استحالته الخاصة. يبدو أن فيتيغ تعتقد أنه وحده ابتعاد جذري عن السياقات المغايرة جنسيًا – أي تحديدًا بأن تصبح سحاقية أو يصبح المرء مثليًا – إنما يمكنه أن يفضي إلى انهيار النظام المغاير جنسيًا. لكن هذه النتيجة السياسية لا تحدث إلا إذا ما فهم المرء كل "مشاركة" في الجنسانية الغيرية على أنها تكرار وتدعيم للقمع المغاير جنسيًا. إن الإمكانيات المتاحة لإعادة بناء دلالة (resignifying) الجنسانية الغيرية نفسها هي مرفوضة على

---

(89) Wittig, "On the Social Contract".

(90) يُنظر:

Wittig, "The Straight Mind;" Wittig, "One is Not Born a Woman".

(91) Wittig, "On the Social Contract," pp. 40-41.

وجه الدقة لأن الجنسانية الغيرية هي مفهومة بوصفها منظومة شاملة تتطلب إزاحة كاملة. أما الخيارات السياسية التي تنجم عن وجهة نظر شمولية كهذه للسلطة المتعصبة للتغاير الجنسي، فهي إما (أ) الإذعان الجذري أو (ب) الثورة الجذرية.

أن يفترض المرء أن منظومة الجنسانية الغيرية منظومة سليمة هو أمر إشكالي إلى أقصى حد سواء بالنسبة إلى فهم فيتيغ عن الممارسة المغايرة جنسيًا أو بالنسبة إلى تصورها عن الجنسانية المثلية والنزعة السحاقية. ومن حيث هي "خارج" القالب المغاير جنسيًا على نحو جذري، فإن الجنسانية الغيرية هي متصورة بوصفها مشروطة على نحو جذري بالمعايير المغايرة جنسيًا. هذا التطهير للجنسانية الغيرية، الذي يُعد ضربًا من الحداثية السحاقية (lesbian modernism)، هو حاليًا متنازع عليه في عدد من الخطابات السحاقية والمثلية (gay) التي تفهم الثقافة السحاقية والمثلية (gay) باعتبارها مغروسة في صلب البنى الكبرى للجنسانية الغيرية حتى وإن كانت مثبتة في العلاقات التخريبية والعلاقات المنتجة لدلالة جديدة (resignificatory) مع التشكلات الثقافية المغايرة جنسيًا. إن رؤية فيتيغ تقوم، في ما يبدو، على رفض إمكانية وجود جنسانية غيرية إرادية أو اختيارية؛ ومع ذلك، حتى إذا كانت الجنسانية الغيرية مقدمة بوصفها إجبارية أو ترجيحية (presumptive)، فإنه لا ينتج من ذلك أن كل الأفعال المغايرة جنسيًا هي متعينة بشكل جذري. وفضلًا عن ذلك، إن الانفصال الجذري لدى فيتيغ بين المستقيم والمثلي (gay) يستنسخ نوع النزعة الثنائية (binarism) الانفصالية التي خصصتها هي نفسها بوصفها الحركة الفلسفية التجزيئية للعقل المستقيم.

إن قناعتي الخاصة هي أن الانفصال الجذري الذي وضعته فيتيغ بين الجنسانية الغيرية والجنسانية المثلية هو ببساطة غير حقيقي، وأنه توجد بنى للمثلية الجنسية النفسية داخل العلاقات المغايرة جنسيًا، وتوجد بنى للجنسانية الغيرية النفسية داخل الجنسانية والعلاقات المثلية (gay) والسحاقية. وفضلًا عن ذلك، ثمة مراكز أخرى للخطاب/ السلطة تبني جنسانية المثلي (gay) وجنسانية

المستقيم كلتيهما وتهيكلهما؛ إن الجنسانية الغيرية ليست بالعرض الإجباري الوحيد للسلطة التي تشكل الجنسانية. إن المثل الأعلى عن جنسانية غيرية متماسكة، الذي تصفه فيتيغ باعتباره معيار العقد المغاير جنسيًا ومنواله، إنما هو مثل أعلى مستحيل، "تعويذة وثنية" (a "fetish")، كما أشارت هي نفسها إلى ذلك. إن اشتغالًا بالتحليل النفسي قد يمكن أن يدعي أن هذه الاستحالة هي معروضة بفضل تعقد الجنسانية غير الواعية ومقاومتها، والتي هي ليست بعدُ دومًا مغايرة جنسيًا. وبهذا المعنى، فإن الجنسانية الغيرية تمنحنا مواقف جنسية معيارية هي من الداخل مستحيلة التجسد، والإخفاق المستمر في التماهي التام ودون تهافت مع هذه المواقف يكشف عن الجنسانية الغيرية نفسها ليس بوصفها قانونًا إجباريًا فحسب، بل بوصفها كوميديا لا مناص منها. وفي الواقع، أنا أود أن أقدم هذه الرؤية إلى الجنسانية الغيرية بوصفها منظومة إجبارية وكوميديا داخلية في آن، محاكاة ساخرة دومًا لنفسها، بوصفها منظورًا مثليًا/ سحاقيًا بديلًا (an alternative gay/lesbian perspective).

ومن الواضح أن معيار الجنسانية الغيرية الإجبارية يعمل بالقوة والعنف الذين وصفتهما فيتيغ، لكن موقفي الخاص هو أن هذه ليست الطريقة **الوحيدة** التي يعمل بها. وبالنسبة إلى فيتيغ، فإن استراتيجيات المقاومة السياسية للجنسانية الغيرية المعيارية هي مباشرة إلى حد ما. وحدها تشكيلة الأشخاص المتجسدين الذين هم غير منخرطين في علاقة جنسية غيرية داخل حدود العائلة التي تأخذ الإنجاب على أنه غاية أو منتهى الجنسانية، هم، في واقع الأمر، يطعنون بشكل نشط في مقولات الجنس أو، في الأقل، هم ليسوا في حالة إذعان للمفترضات (presuppositions) والمقاصد المعيارية لهذه المجموعة من المقولات. أن يكون المرء سحاقيًا أو مثليًا (To be lesbian or gay)، يعني بالنسبة إلى فيتيغ أنه لم يعد يعرف جنسه، هو أن ينخرط في اختلاط وتكاثر للمقولات مما يجعل الجنس مقولة مستحيلة للهوية. ورغم أنه يبدو تحرريًا، فإن مقترح فيتيغ يبطل تلك الخطابات داخل الثقافة المثلية (gay) والسحاقية التي تعمل خصيصًا على تكاثر الهويات الجنسية المثلية (gay) خاصة من طريق تملك مقولات الجنس وإعادة

نشرها. إن مصطلحات من قبيل queens[92] وbutches[93] وfemmes[94] وgirls، وحتى المحاكاة الساخرة التي تعيد تملك dyke[95] وqueer وfag[96]، هي تعيد نشر مقولات الجنس والمقولات التحقيرية في أصلها الخاصة بالهوية الجنسية المثلية وتزعزعها. كل هذه المصطلحات قد يُمكن أن تُفْهَم بوصفها أعراضًا مرضية على "العقل المستقيم"، أنماطًا من التماهي مع صيغة القامع عن هوية المقموع. ومن جهة أخرى، فإن مصطلح "السحاقية" هو بلا ريب قد كان في جزء منه مستصلحًا من معانيه التاريخية، وتُستخدَم المقولات الساخرة أو الباروديا لأغراض نزع الصفة الطبيعية (denaturalizing) عن الجنس نفسه. عندما يغلق مطعم المثليين (gay) المجاور بسبب العطلة، فإن المالكين يضعون علامة، تشير قائلة "هي (she) منهكة وتحتاج إلى الراحة". هذا التملك المثلي (gay) جدًا للمؤنث يعمل من أجل تكثير المواقع الممكنة لتطبيق المصطلح، ومن أجل الكشف عن العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول، ومن أجل زعزعة العلامة وتجنيدها. هل هذا "تملك" استعماري للمؤنث؟ في رأيي هو ليس كذلك. هذا الاتهام يفترض أن المؤنث ينتمي إلى النساء، رب افتراض هو بلا ريب مشبوه.

وفي السياقات السحاقية، لا يكون "التماهي" مع الذكورة التي تبدو في هوية مسترجلة (butch identity) مجرد تماثل مع عودة النزعة السحاقية إلى مفردات الجنسانية الغيرية. وكما تفسر ذلك مستأنثة (femme) سحاقية، هي

---

(92) العبارة هي عادة "bean queen" أو "rice and bean queen"، وهي لفظ تحقيري يشير إلى ذكر أبيض لوطي له انجذاب جنسي إلى الذكور من أصل إسباني أو لاتيني. (المترجم)

(93) المسترجلات (في علاقة سحاقية). (المترجم)

(94) المستأنثات (في علاقة سحاقية). (المترجم)

(95) هي لفظة عامية تعني "السحاقية"، وهي في الأصل لفظة تحقيرية تستعملها الثقافة الذكورية للازدراء من السحاقيات ومن المثليين بعامة. لكن الحركات السحاقية أعادت تملك هذا المصطلح وحولته من لفظ تحقيري إلى مصطلح أو مرادف محايد لوصف السحاقية، أو إلى لفظ يدل على **تأكيد الذات** (*Assertiveness*). (المترجم)

(96) في صياغته الكاملة هو "faggot". وهو لفظ تحقيري يُستعمل في أميركا الشمالية للإشارة إلى الذكور المثليين أو "اللوطيين"، وحتى إلى النساء "السحاقيات". وهو مصطلح ظهر لأول مرة في عام 1914، واختُصر بعد عام 1921 بلفظة "fag". وكان يستعمل في عام 1923 للإشارة إلى الرجال أو الأطفال الذين يستغلون الجنس بمقابل. (المترجم)

تحب أن يكون فتيانها (boys) فتيات (girls)، مما يعني "أن يكون المرء فتاة" هو أمر يضع "الذكورة" في سياق جديد ويعيد بناء دلالاتها في هوية مسترجلة. وما ينتج عن ذلك هو أن الذكورة، إذا كان يمكن أن نسميها كذلك، هي دومًا تبرز للعيان قبالة "جسد أنثوي" يمكن تعقله ثقافيًا. وعلى وجه الدقة فإن هذا التجاور النشاز جنبًا إلى جنب والتوتر الجنسي الذي يولده هذا التعدي للحدود هو ما يشكل موضوع الرغبة. وبعبارات أخرى، إن موضوع المستأنثة- السحاقية (lesbian-femme) [ومن الواضح أنه لا يوجد واحد فقط] لا هو جسد أنثوي منزوع من سياقه (decontextualized)، ولا هوية ذكورية منفصلة ومع ذلك متراكبة معه، بل هو زعزعة لاستقرار المصطلحين على حد سواء عندما يدخلان في لعبة إيروسية. وعلى نحو مشابه، فإن بعض النساء المغايرات جنسيًا أو المزدوجات جنسيًا يمكن أن تفضلن فعلًا أن علاقة "الشكل" و"الأرضية" (figure - ground)[97] تعمل في الاتجاه المعاكس – أي، هن قد يفضلن أن تكون فتياتهن فتيانًا. وفي هذه الحالة فإن إدراك الهوية "المؤنثة" سوف يكون مجاورًا بجانب "الجسد الذكري" بوصفه أرضية، لكن كلا المصطلحين هما عبر التجاور جنبًا إلى جنب سوف يفقدان استقرارهما الداخلي وتميزهما الواحد من الآخر. ومن الواضح أن هذا السبيل في التفكير حول التبادلات المجندَرة للرغبة هو تقبل بتعقد أكبر بكثير، بالنسبة إلى لعبة المذكر والمؤنث، مثلما أن قلب الأرضية إلى شكل يمثل إنتاجًا للرغبة معقدًا ومهيكلًا جدًا. وعلى نحو لا يخلو من دلالة، فإن الجسد المجنوس بما هو "أرضية" وهوية المسترجلة أو المستأنثة بما هي "شكل"، يمكن أن يتحولا وينعكسا ويُحدثا دمارًا إيروسيًا من أنواع شتى. لا أحد منهما يمكن أن يدعي أنه "واقعي"، على الرغم من أن كلًا منهما يمكن أن يوصف بأنه موضوع للاعتقاد، تبعًا لحركية التبادل الجنسي. إن فكرة أن المسترجلة والمستأنثة هما في معنى ما "مستنسختان" أو "نسختان" من التبادل المغاير جنسيًا، هي تسيء تقدير الدلالة الإيروسية لهذه الهويات بوصفها

---

(97) أو الشكل والخلفية، وهي نظرية في الإدراك طورها علم النفس الغشتالت، يقوم على التمييز بين "الشكل" الذي ينفصل بنفسه ويمتلك تخومًا محددة خاصة به، وبين "الأرضية" التي تكون أقل تميزًا. وهكذا، كل إدراك ينقسم إلى واجهة وإلى خلفية. (المترجم)

ناشزة ومعقدة من الداخل من حيث إعادة بنائها دلالة المقولات المهيمنة التي بها تم تفعيلها (enabled). ويمكن للمستأنثات السحاقيات أن تستحضر الركح المغاير الجنسيًا، إن صح التعبير، لكنها أيضًا في الوقت نفسه تزيح هذا الركح. وفي كلتا الهويتين، المسترجلة منهما والمستأنثة، فإن مفهوم الهوية الأصلية أو الطبيعية بحد ذاته قد صار موضع سؤال؛ وفي الواقع فإن ذلك السؤال على وجه الدقة، من حيث هو متجسد في هذه الهويات، هو الذي يصبح أحد مصادر دلالتهما الإيروسية.

وعلى الرغم من أن فيتيغ لا تناقش معنى الهويات المسترجلة/المستأنثة، فإن مفهومها عن الجنس المتخيل (fictive sex) يوحي بتعميم مشابه على مفهوم طبيعي أو أصلي عن التماسك المجندَر الذي يُفترَض أن يوجد بين الأجساد المجنوسة والهويات الجندرية والجنسانيات. وما هو ضمني في وصف فيتيغ للجنس باعتباره مقولة متخيلة هو فكرة أن المكونات المختلفة لـ"جنس" قد يمكن أن تتفكك. وفي ظل انهيار مثيل للتماسك الجسدي، لن يكون بإمكان مقولة الجنس أن تعمل وصفيًا في أي ميدان ثقافي معين. وإذا كانت مقولة "الجنس" أمرًا يُؤسَّس عبر **أفعال** متكررة، فإن الفعل الاجتماعي للأجساد في الحقل الثقافي هو، وعلى نحو معاكس، يمكن أن يستعيد سلطة الواقع نفسها التي استثمرتها تلك الأفعال نفسها في المقولة.

وحتى يتم سحب السلطة، فإن السلطة نفسها ينبغي أن تُفهَم على أنها فعل مشيئة (volition) قابل للسحب؛ وفي الواقع، فإن العقد الجنسي الغيري ينبغي أن يُفهَم على أنه مسنود عبر متوالية من الخيارات، مثلما أن العقد الاجتماعي لدى لوك أو روسو يُفهَم من حيث إنه يفترض الخيار العقلاني أو الإرادة (will) المتروية لأولئك الذين يُقال عنهم إنهم يحكمون. ومع ذلك، إذا كانت السلطة غير مختزلة في المشيئة، وإذا كان نموذج الحرية الليبرالي والوجودي الكلاسيكي مرفوضًا، فإن علاقات السلطة يمكن أن تُفهَم، كما يجب أن يكون حسب تقديري، بوصفها مقيدة ومشكلة للإمكانيات نفسها التي تمتلكها المشيئة. وهكذا، فإن السلطة لا يمكن أن تُسحَب ولا أن تُرفَض، بل

يعاد نشرها (redeployed) فحسب. وفي الواقع، فإن البؤرة المعيارية للممارسة المثلية والسحاقية (gay and lesbian practice)، يجب أن تكون حول إعادة الانتشار التخريبي والتهكمي للسلطة بدلًا من أن تكون حول الفنتازيا المستحيلة للتجاوز الكامل لها.

وحيثما تنظر فيتيغ إلى النزعة السحاقية على أنها رفض كامل للجنسانية الغيرية، أنا أود أن أحاجج بأنه حتى هذا الرفض يمثل التزامًا، وفي آخر المطاف، تبعية جذرية تجاه المصطلحات نفسها التي تسعى النزعة السحاقية إلى تجاوزها. إذا كانت الجنسانية والسلطة متساوقتين (coextensive)، وإذا لم تكن الجنسانية السحاقية مبنية أكثر أو أقل من الأنماط الأخرى من الجنسانية، فإنه ليس ثمة وعد بلذة غير محدودة بعد أن يتم إسقاط قيود مقولة الجنس. إن الحضور الهيكلي للبناءات المغايرة جنسيًا ضمن جنسانية المثليين والمثليات (gay and lesbian sexuality)، لا يعني أن هذه البناءات **تحدد** جنسانية المثليين والمثليات ولا أن جنسانية المثليين والمثليات هي قابلة للاشتقاق من تلك البناءات أو للاختزال فيها. أجل، لنأخذ في الاعتبار مفاعيل الإنهاك (disempowering) وتشويه الطبيعة (denaturalizing) التي تصاحب النشر المثلي (gay) بخاصة للبناءات المغايرة جنسيًا[98]. إن حضور هذه المعايير لا يشكل فقط موقعًا للسلطة التي لا يمكن رفضها، بل يمكنها أن تصبح موقع الاحتجاج والعرض الساخر الذي يجرد الجنسانية الغيرية الإجبارية من ادعاءاتها للطبيعية والأصلية. وتدعو فيتيغ إلى موقف يقع ما وراء الجنس من شأنه أن يحول نظريتها إلى إنسانوية إشكالية قائمة على ضرب إشكالي من ميتافيزيقا الحضور. ومع ذلك، يبدو أن أعمالها الأدبية تشرع لضرب من الاستراتيجيا السياسية مختلف عن ذلك الذي تدعو إليه صراحة في مقالاتها النظرية. ففي كتاب **الجسد السحاقي** وفي رواية **الثائرات**، تقوم الاستراتيجيا السردية التي عبرها يتمفصل التحول السياسي باستخدام إعادة الانتشار وقلب القيم (transvaluation)

(98) "أجل، لنأخذ في الاعتبار مفاعيل الإنهاك والتشويه التي تصاحب انتشار مثليي الجنس بشكل خاص للبناءات المغايرة جنسيًا" – هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية: (Judith Butler, *Trouble dans le genre: Pour un féminisme de la subversion*, Cynthia Kraus (trad.) (Paris: Éd. la Découverte, 2005), p. 242). (المترجم)

المرة تلو الأخرى سواء من أجل استعمال المصطلحات القمعية في أصلها أو من أجل تجريدها من وظائف الشرعنة التي من شأنها.

وعلى الرغم من أن فيتيغ تصف نفسها هي "ذات نزعة مادية"، فإن المصطلح له معنى مخصوص داخل إطارها النظري. هي تريد أن تتجاوز الهوة الفاصلة بين المادية والتمثيل الذي يميز التفكير "المستقيم". لا تقتضي النزعة المادية اختزال الأفكار في المادة ولا اعتبار النظرية بوصفها انعكاسًا لأساسها الاقتصادي، بالمعنى المحصور. هذه النزعة المادية لدى فيتيغ إنما تأخذ المؤسسات والممارسات الاجتماعية، وعلى الخصوص، مؤسسات الجنسانية الغيرية، بوصفها أساس التحليل النقدي. ففي "العقل المستقيم" و"عن العقد الاجتماعي"[99]، هي تفهم مؤسسة الجنسانية الغيرية بوصفها القاعدة المؤسسة للأنظمة الاجتماعية المهيمَن عليها ذكوريًا (male-dominated). إن "الطبيعة" وميدان المادية هما أفكار وبناءات أيديولوجية، منتجة عبر تلك المؤسسات الاجتماعية من أجل دعم المصالح السياسية للعقد المغاير جنسيًا. وبهذا المعنى، فإن فيتيغ هي ذات نزعة مثالية تفهم الطبيعة بوصفها تمثيلًا ذهنيًا. إن لغة قائمة على المعاني الإجبارية تنتج هذا التمثيل للطبيعة من أجل تعزيز الاستراتيجيات السياسية للهيمنة الجنسية ومن أجل أن تعقلن مؤسسة الجنسانية الغيرية الإجبارية.

وعلى خلاف بوفوار، فإن فيتيغ لا ترى إلى الطبيعة بوصفها مادية مقاومة، وسطًا، سطحًا، أو موضوعًا؛ بل هي "فكرة" مولدة ومحفوظة لأغراض التحكم الاجتماعي. إن المرونة (elasticity) نفسها التي تُنسَب إلى المادية المزعومة للجسد تظهر في كتاب **الجسد السحاقي** بوصفها لغة تشكل (figure) أجزاء الجسد وتعيد تشكيلها (refigure) ضمن تشكلات اجتماعية جديدة لصورته (وضد صورته). ومثل تلك اللغات العامية والعلمية التي تشيع فكرة "الطبيعة" ومن ثم تنتج التصور المطبع للأجساد المجنوسة بشكل منفصل، فإن لغة فيتيغ الخاصة بها تشرع لنوع بديل من تشويه شكل (disfiguring) الأجساد

(99) Wittig, "The Straight Mind;" Wittig, "On the Social Contract".

وإعادة تشكيلها (refiguring). وإن مقصدها هو أن تفضح فكرة الجسد الطبيعي بوصفها مجرد بناء وأن تقدم مجموعة من الاستراتيجيات التي تفكك/وتعيد البناء (reconstructive) من أجل تشكيل (configuring) الأجساد بهدف التشكيك في سلطة الجنسانية الغيرية. إن هيئة الأجساد وشكلها، ومبدأها الموحد، وأجزاءها المكونة، هي على الدوام مصورة بواسطة لغة مشبعة بالمصالح السياسية. وبالنسبة إلى فيتيغ، فإن التحدي السياسي هو أن تستولي على **اللغة** بوصفها وسيلة التمثيل والإنتاج، أن تعاملها بوصفها أداة دائمًا ما تبني حقل الأجساد ويجب أن تُستعمَل من أجل أن تفكك الأجساد وأن تعيد بناءها خارج المقولات القمعية للجنس.

إذا كان تكثير إمكانيات الجندر يكشف التشيؤات الثنائية الجندرية ويزعزعها، فما هي طبيعة هذا النوع من المسرحة التخريبية (subversive enactment)؟ كيف يمكن هذا النوع من المسرحة أن يكون تخريبيًا؟ إن فعل ممارسة الجنس (love-making)، في كتاب **الجسد السحاقي**، إنما هو حرفيًا يمزق أجساد شريكاته. وبما هي جنسانية **سحاقية**، فإن هذه المجموعة من الأفعال خارج قوالب الإنجابية تنتج الجسد نفسه بوصفه مركزًا غير متماسك من الصفات والإيماءات والرغبات. وفي رواية فيتيغ **الثائرات**، ينبثق النوع نفسه من المفعول المتفكك، وحتى العنف، في الصراع بين "النساء" والقامعين لهن. وفي هذا السياق، تأخذ فيتيغ مسافة واضحة عن أولئك اللاتي تدافعن عن فكرة اللغة أو الكتابة أو الهوية "الأنثوية بخاصة"؛ هي تكاد تسخر من أولئك اللاتي ستتخذن من "الدائرة" شعارًا لهن. وبالنسبة إلى فيتيغ، فإن المهمة ليست أن تفضل الجانب الأنثوي من الثنائية على الجانب الذكوري، بل أن تزيح الثنائية بما هي كذلك من طريق تفكك (disintegration) سحاقي على وجه الخصوص للمقولات المقومة لها.

يبدو التفكك حرفيًا في النص الروائي، كما يفعل ذلك الصراع العنيف في **الثائرات**. وقد تم نقد نصوص فيتيغ بسبب هذا الاستعمال للعنف والقوة – رب مفاهيم هي على السطح تبدو مناقضة للأهداف النسوية. ولكن، لنلاحظ

أن استراتيجية فيتيغ السردية هي ليست أن تحدد هوية (identify) الأنثوي عبر استراتيجية التمييز أو الإقصاء عن العنصر الذكوري. إن هذه الاستراتيجيا توطد وترسخ الهرمية والثنائيات عبر تحويل شامل للقيم بواسطته تمثل النساء الآن ميدان القيمة الموجبة. وفي تباين مع استراتيجية توطد هوية النساء عبر المسار الإقصائي للتمييز، تقدم فيتيغ استراتيجية التملك وإعادة الانتشار التخريبي وعلى وجه الدقة لتلك "القيم" التي ظهرت في أول الأمر وكأنها تنتمي إلى الميدان الذكوري. وقد يمكن المرء أن يعترض بأن فيتيغ قد تشبهت (assimilated) بالقيم الذكورية أو، في واقع الأمر، أنها "قد تماهت بشكل ذكوري" (male-identified)، لكن فكرة "التماهي" نفسها تعيد الظهور في سياق هذا الإنتاج الأدبي بوصفها بشكل لا يُقاس أكثر تعقدًا مما يوحي به الاستعمال غير النقدي للمصطلح. إن العنف والصراع في نصها، على نحو لا يخلو من دلالة، قد وُضعا في سياق جديد، ولم يعودا يحتفظا بالمعاني نفسها التي كانت لهما في السياقات القمعية. إنه ليس مجرد "قلب للأمر رأسًا على عقب" (turning of the tables) حيث تستخدم النساء الآن العنف ضد الرجال، ولا هو مجرد **استبطان** للمعايير الذكورية حيث إن النساء الآن يستخدمن العنف ضد أنفسهن. لقد اتخذ عنف النص هوية مقولة الجنس وتماسكها هدفًا له، هي بناء لا حياة له، بناء من أجل خنق الجسد. ولأن تلك المقولة هي البناء المطبع الذي يجعل مؤسسة الجنسانية الغيرية المعيارية تبدو أمرًا لا يمكن تفاديه، فإن العنف النصي لدى فيتيغ موجه أو مشرع (enacted) ضد تلك المؤسسة، وليس بسبب جنسانيتها الغيرية في المقام الأول، بل بسبب إجباريتها.

لنلاحظ كذلك أن مقولة الجنس والمؤسسة المطبعة للجنسانية الغيرية هي **بناءات أو تركيبات** (*constructs*)، منشأة اجتماعيًا، تخييلات أو "أوثان" تم ضبطها، وليست مقولات **طبيعية**، بل مقولات **سياسية** (مقولات تثبت أن اللجوء إلى "الطبيعي" في سياقات مثيلة هو سياسي دومًا). وبالتالي فإن الجسد الممزق، والحروب التي تُشن بين النساء، هي أشكال من **العنف** النصي (*violences*)، تفكيك للبناءات التي هي دومًا ضرب من العنف ضد إمكانيات الجسد.

ولكن هنا يمكننا أن نسأل: ماذا تبقى لدينا إذا كان الجسد الذي صار متماسكًا بفضل مقولة الجنس قد **تفككت** تركيبته (*disaggregated*) وصار فوضى؟ هل يمكن أن يُعاد بناء أعضاء (re-membered) هذا الجسد، أن توضع معًا مرة أخرى؟ هل توجد إمكانيات فاعلية (agency) لا تتطلب إعادة التجميع المتماسك لهذا البناء؟ إن نص فيتيغ لا يفكك الجنس ويقدم طريقة لتفتيت الوحدة المزيفة المشار إليها بواسطة الجنس فحسب، بل هو يشرع كذلك نوعًا من الفاعلية الجسدية المنتشرة المولدة عبر عدد من المراكز المختلفة للسلطة. وفي الواقع، فإن مصدر الفاعلية الشخصية والسياسية هو لا يتأتى من داخل الفرد، بل في وعبر التبادلات الثقافية المعقدة بين الأجساد حيث تكون الهوية نفسها متغيرة دومًا، وفي الواقع، حيث تكون الهوية نفسها مبنية، مفككة، ولا يُعاد تداولها إلا داخل سياق حقل دينامي من العلاقات الثقافية. أن **تكون** امرأة، إذًا، بالنسبة إلى فيتيغ كما بالنسبة إلى بوفوار، هو أن **تصير** امرأة، لكن بما أن هذا المسار ليس ثابتًا بأي معنى، فإنه من الممكن أن تصير كائنًا لا تقع عليه حقًا لا صفة **الرجل** ولا صفة **المرأة**. هذا ليس هيئة الخنثى أو أي "جندر ثالث" يمكن افتراضه، ولا هو **تجاوز** للثنائية. بل بدلًا من ذلك، هو تخريب داخلي حيث تكون الثنائية على حد سواء مفترَضة سلفًا ومتكاثرة إلى الحد الذي لم يعد لها أي معنى. إن قوة رواية فيتيغ، وتحديها اللغوي، هو أنها تمنح تجربة تقع ما وراء مقولات الهوية، صراعًا إيروسيًا من أجل خلق مقولات جديدة من أطلال المقولات القديمة، طرقًا جديدة في كينونة الجسد داخل الحقل الثقافي، ولغات جديدة تمامًا للوصف.

وجوابًا عن فكرة بوفوار أن "الواحدة (one) لا تولد امرأة، بل بالأحرى تصير كذلك"، تدعي فيتيغ أنه بدلًا من أن تصير امرأة، فإن الواحدة (أي واحدة؟) (one (anyone?)) يمكن أن تصير سحاقية. وبرفضها مقولة النساء، يبدو أن نزعة فيتيغ عن النسوية السحاقية تقطع الصلة بأي ضرب من التضامن مع النساء المغايرات جنسيًا وضمنيًا تفترض أن النزعة السحاقية هي النتيجة الضرورية

منطقيًا وسياسيًا للنزعة النسوية. هذا النوع من الأوامرية (prescriptivism)[100] الانفصالية هو بلا ريب لم يعد قابلًا للتطبيق. بل حتى لو كان ذلك شيئًا مرغوبًا فيه سياسيًا، فما هي المقاييس التي سوف تُستعمَل من أجل حسم مسألة "الهوية" الجنسية؟

إذا كان التصير امرأة عبارة عن **فعل**، وهجرًا للجنسانية الغيرية، وتسمية ذاتية (self-naming) تطعن في المعاني الإجبارية للجنسانية الغيرية لدى النساء والرجال، فما الذي يمنع اسم السحاقية من أن يصير أيضًا مقولة إجبارية؟ ما الذي يؤهل امرأة كي تُقبل بوصفها سحاقية؟ هل أن أي واحد يعرف ذلك؟ إذا قامت سحاقية بدحض الفصل الجذري بين الاقتصادين الجنسيين الغيري والمثلي الذي تشجع عليه فيتيغ، فهل إن تلك السحاقية لم تعد سحاقية؟ وإذا كان "فعل" ما هو الذي يؤسس الهوية بوصفها تحقيقًا إنجازيًا للجنسانية، فهل توجد أنواع أخرى من الأفعال التي تؤهل دون سواها بوصفها أفعالًا أساسية؟ هل يمكن المرء أن يقوم بهذا الفعل مع "عقل مستقيم"؟ هل يمكن الواحد أن يفهم الجنسانية السحاقية بوصفها طعنًا في مقولة "الجنس"، و"النساء"، و"الأجساد الطبيعية" فحسب، بل أيضًا بوصفها طعنًا في مقولة "السحاقية"؟

وعلى نحو مثير للاهتمام، تشير فيتيغ إلى علاقة ضرورية بين وجهة النظر المثلية (homosexual) ووجهة نظر اللغة المجازية (figurative)، كأنما ثمن المثلية الجنسية أن يطعن المرء في القواعد النحوية والدلالية الإجبارية التي يبنى عليها العنصر "الواقعي". ومن جهة ما هي مقصية من العنصر الواقعي فإن وجهة النظر المثلية، إذا كان ثمة واحدة منها، قد يمكن أيضًا أن تفهم العنصر الواقعي بوصفه مكونًا عبر مجموعة من الإقصاءات، والهوامش التي لا تظهر، والغيابات التي لا يدركها المجاز. أي خطأ تراجيدي، إذًا، في أن نبني هوية مثلية/سحاقية (gay/lesbian) عبر الوسائل الإقصائية نفسها، كأن المقصي لم يكن، وتحديدًا

(100) هي نزعة ما بعد أخلاقية تقوم على الفروض والأوامر والوصفات الكلية الجاهزة. وهو مصطلح أدخله فيلسوف الأخلاق الإنكليزي ريتشارد مرفين هار (R. M. Hare) في كتابه **لغة الأخلاق** الذي نشره في عام 1952. وهو يعني أن الجمل الأخلاقية تعمل مثل الأوامر القطعية القابلة للكونية. (المترجم)

عبر إقصائه، مفترَضًا سلفًا على الدوام، وفي الواقع، **مطلوبًا** من أجل بناء تلك الهوية. إن هذا الإقصاء، وعلى نحو لا يخلو من مفارقة، هو الذي يؤسس على وجه الدقة علاقة التبعية الجذرية التي يسعى إلى تجاوزها: إن النزعة السحاقية إذًا **تتطلب** الجنسانية الغيرية وتستدعيها. إن النزعة السحاقية التي تعرف نفسها بالإقصاء الجذري عن الجنسانية الغيرية هي تحرم نفسها من القدرة على إعادة بناء دلالة (resignify) البناءات الجنسية الغيرية نفسها التي هي مكونة من خلالها جزئيًا أو ضرورة. والنتيجة الحاصلة هي أن الاستراتيجيا السحاقية سوف توطد أركان الجنسانية الغيرية الإجبارية في أشكالها القمعية.

إن الاستراتيجيا التي تبدو الأكثر مكرًا والأكثر نجاعة تملكٌ مقولات الهوية نفسها وإعادة نشرها بشكل شامل، ليس فقط من أجل الطعن في "الجنس"، بل من أجل الإبانة عن تقارب الخطابات الجنسية المتعددة في موقع الهوية بغرض جعل تلك المقولة، مهما كان شكلها، إشكالية على الدوام.

IV. نقوش جسدية، تخريبات إنجازية

> كانت غاربو[101] "تتنكر في زي رجل" كلما أدت دورًا غاويًا شريرًا، كلما ذابت في أو على ذراعي رجل، أو فقط كلما تركت ذلك الجيد المنحني بشكل سماوي... يحمل ثقل رأسها الملقى إلى الخلف... يا لفن التمثيل، كم هو رائع ! هو كله انتحال للشخصية، أكان الجنس الذي يقف وراءه حقيقيًا أم لا.
>
> **باركر تايلر**، "صورة غاربو"، مذكور ضمن: إستار نيوتن، **مخيم الأم**

لقد كونت مقولات الجنس الحقيقي، والجندر المنفصل، والجنسانية المخصوصة، نقطة مرجعية ثابتة بالنسبة إلى شطر كبير من النظرية والسياسة النسوية. وإن بناءات الهوية هذه قد استُخدمت بوصفها نقاط انطلاق معرفية، منها تنبثق النظرية ومنها تُصاغ السياسة نفسها. وفي حالة النزعة النسوية، فإن السياسة هي على ما يظهر مُصاغة من أجل التعبير عن مصالح "النساء"

(101) غريتا غاربو (Greta Garbo) (1905-1990)، ممثلة أميركية سويدية المولد. (المترجم)

ومنظوراتها. ولكن هل ثمة صيغة (shape) سياسية خاصة بـ"النساء"، إذا جاز التعبير، تسبق التبلور السياسي لمصالحهن ووجهة نظرهن المعرفية وتشكلها سلفًا؟ كيف صيغت تلك الهوية، وهل توجد صياغة (shaping) سياسية تتخذ من مورفولوجيا الجسد المجنوس وحدوده أساسًا له ومساحة، أو موقعًا للنقش (inscription) الثقافي؟ ما الذي يرسم تخوم ذلك الموقع باعتباره "الجسد الأنثوي"؟ هل أن "الجسد" أو "الجسد المجنوس" هو الأساس الصلب الذي عليه يعمل الجندر ومنظومات الجنسانية الإجبارية؟ أم أن "الجسد" نفسه هو مُصاغ بواسطة القوى السياسية التي لها مصالح استراتيجية في ترك ذلك الجسد مقيدًا ومشكّلًا بواسطة علامات أو واسمات الجنس؟

يبدو أن التمييز جنس/جندر ومقولة الجنس نفسها يفترضان سلفًا تعميمًا ما لـ"جسد" موجود قبل اكتساب دلالته المجنوسة. هذا "الجسد" يظهر أغلب الأحيان على أنه وسط منفعل مدلول بواسطة نقش متأتٍّ من مصدر ثقافي مصور على أنه "خارجي" عن ذلك الجسد. ومع ذلك، فإن أي نظرية عن الجسد المبني ثقافيًا يجب أن تسائل "الجسد" بوصفه بناءً قائمًا على عمومية مريبة عندما يكون هذا الجسد مصورًا باعتباره منفعلًا وسابقًا على الخطاب. توجد أشكال مسيحية وديكارتية سابقة عن آراء كهذه هي، قبل انبثاق البيولوجيات الإحيائية في القرن التاسع عشر، قد فهمت "الجسد" بوصفه قدرًا كبيرًا من المادة العاطلة، التي لا تدل على شيء، أو، على نحو أخص، تدل على فراغ مدنس، وحالة سقوط: خيبة، خطيئة، استعارات عن هواجس الجحيم والمؤنث الأبدي. وثمة مناسبات عدة في أعمال سارتر وبوفوار على حد سواء حيث يكون "الجسد" مصورًا بوصفه واقعانية (facticity) خرساء، تسبق معنى معينًا يمكن عزوُه بواسطة وعي متعالٍ فحسب، مفهومًا في مفردات ديكارتية بوصفه وعيًا غير مادي بشكل جذري. ولكن ما الذي يؤسس هذه المثنوية (dualism) بالنسبة إلينا؟ ما الذي يفصل "الجسد" على حدة بوصفه غير مكترث بالدلالة، والدلالة نفسها بوصفها فعل الوعي غير المتجسد (disembodied) بشكل جذري أو بالأحرى الفعل الذي يجرد ذلك الوعي على نحو جذري من جسديته؟ وإلى أي مدى تتلاءم تلك المثنوية الديكارتية، المفترضة سلفًا في الفينومينولوجيا،

مع الإطار البنيوي حيث يُعاد وصف ثنائية الروح/ والجسد باعتبارها ثنائية الطبيعة/ والثقافة؟ وبالنظر إلى خطاب الجندر، إلى أي مدى لا تزال هذه المثنويات الإشكالية تعمل في صلب الأوصاف نفسها التي يُفترَض أنها تقودنا خارج هذه النزعة الثنائية وهرميتها الضمنية؟ كيف تكون تخوم الجسد موسومة على نحو واضح بوصفها الأساس المضمون أو المساحة التي تكون دلالات الجندر منقوشة فوقها، ومجرد واقعانية مفرغة من القيمة، سابقة على الدلالة؟

تقترح فيتيغ أن ضربًا من **القبلي** المعرفي المخصوص ثقافيًا هو الذي يؤسس طبيعيةَ (naturalness) "الجنس" أو بداهته. ولكن بأي وسائل ملغزة تم قبول "الجسد" بوصفه نوعًا من بادئ الرأي[102] المعطى الذي لا يسمح بأي جنيالوجيا؟ حتى في مقالات فوكو عن مبحث الجنيالوجيا نفسه، كان الجسد مصورًا بوصفه مساحة النقش الثقافي أو الركح الذي يتم فوقه: "إن الجسد هو المساحة المنقوشة للأحداث"[103]. وإن مهمة الجنيالوجيا، حسب تقديره، هي "أن تعرض جسدًا مطبوعًا تمامًا بالتاريخ". غير أن هذه الجملة تتواصل بالإحالة على هدف "التاريخ" – الذي هو مفهوم هنا كما هو واضح حسب نموذج فرويد عن "الحضارة" – بوصفها نوعًا من "تدمير الجسد"[104]. إن القوى والغرائز ذات الاتجاهات المتعددة هي على وجه الدقة ما يقوم التاريخ على حد سواء بتدميره والحفاظ عليه عبر **نشأة**[105] (الحدث التاريخي) للنقش. ومن جهة ماهو "حجم في تفكك دائم"[106]، فإن الجسد هو دومًا تحت الحصار، يعاني من التدمير بواسطة مصطلحات التاريخ نفسه. والتاريخ هو خلق القيم والوسائل من طريق ممارسة دالة تتطلب إخضاع (subjection) الجسد. وهذا التدمير الجسماني (corporeal) هو ضروري من أجل إنتاج الذات المتكلمة ودلالاتها. وهذا جسد،

(102) باللاتينية في النص الإنكليزي: *prima facie*. (المترجم)

(103) Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Donald F. Bouchard & Sherry Simon (trans.), Donald F. Bouchard (ed.) (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 148.

(104) Ibid., p. 148.

(105) بالألمانية في النص الإنكليزي: *Entstehung*. (المترجم)

(106) Ibid., p. 148.

موصوف عبر لغة المساحة والقوة، تم إضعافه عبر "دراما واحدة" عن الهيمنة، والنقش، والخلق[107]. ليس هذا **طريقة تعايش**[108] نوع من التاريخ دون آخر، بل، بالنسبة إلى فوكو، هو "التاريخ"[109] في إشارته الجوهرية والقمعية.

وعلى الرغم من أن فوكو قد كتب قائلًا، "لا شيء في الإنسان [كذا][110] – ولا حتى جسده – هو مستقر كفاية من أجل أن يُستخدَم بوصفه قاعدة للاعتراف بالذات أو لفهم الناس الآخرين [كذا]"[111]، هو مع ذلك ينبه إلى استمرار النقش الثقافي بوصفه "دراما واحدة" تفعل في الجسد. إذا كان خلق القيم، ذلك النمط التاريخي من الدلالة، يتطلب تدمير الجسد، تمامًا مثلما أن أداة التعذيب في قصة كافكا في **مستوطنة العقاب** هي تدمر الجسد الذي تكتب فوقه، فإنه ينبغي أن يوجد جسدٌ سابق على ذلك النقش، مستقر ومطابق لذاته، خاضعٌ (subject to) لذلك التدمير القرباني. وبمعنى ما، بالنسبة إلى فوكو، كما بالنسبة إلى نيتشه، تنشأ القيم الثقافية بوصفها نتيجة نقشٍ على الجسد، مفهومًا بوصفه وسطًا، وفي الواقع، بوصفه صفحة فارغة؛ ولكنْ من أجل أن يدل هذا النقش على شيء ما، فإن هذا الوسط ينبغي هو ذاته أن يتم تدميره – أي، أن يُحول تحويلًا قيميًا (transvaluated) كاملًا إلى ميدان مصعد (sublimated) من القيم. وفي ثنايا مجازات هذا المعنى عن القيم الثقافية توجد استعارة (figure) التاريخ بوصفه أداة كتابة عنيدة، ويوجد الجسد بوصفه وسطًا ينبغي أن يتم تدميره وتغيير شكله من أجل أن تنشأ "ثقافة" ما.

وبإبقاء الجسد سابقًا على النقش الثقافي عليه، يبدو فوكو وكأنه يفترض مادية سابقة على الدلالة والشكل. ولأن هذا التمييز يعمل بوصفه أمرًا جوهريًا بالنسبة إلى مهمة الجينالوجيا كما يعرفها هو، فإن التمييز نفسه مستبعَد (precluded) من حيث هو موضوع للبحث الجينالوجي. أحيانًا، في ثنايا تحليله

(107) Ibid., p. 150.

(108) باللاتينية في النص الإنكليزي: *modus vivendi*. (المترجم)

(109) Ibid., p. 148.

(110) من وضع المؤلفة. (المترجم)

(111) Ibid., p. 153.

عن هركولين، يقبل فوكو بوجود تعدد في القوى الجسدية سابق على الخطاب يخترق مساحة الجسد من أجل تعطيل الممارسات الضابطة للتماسك الثقافي المفروض على ذلك الجسد من قِبل نظام سلطة معين، مفهوماً بوصفه تقلباً من تقلبات "التاريخ". وإذا كان افتراض نوع معين من التعطيل المتأتي من مصدر سابق على المقولات (precategorial) أمراً مرفوضاً، فهل لا يزال من الممكن أن نقدم تفسيراً جنيالوجياً عن تعيين حدود الجسد بما هو كذلك بوصفه ممارسة منتجة للدلالة (signifying)؟ هذا التحديد لم يقع البدء فيه لا من طرف تاريخ مشيأ ولا من طرف ذات. إن هذا الوسم هو نتيجة هيكلة متصاعدة ونشطة للحقل الاجتماعي. وهذه الممارسة الدلالية هي تصنع فضاءً اجتماعياً للجسد ومن الجسد (for and of the body) داخل شبكة تنظيمية معينة للمعقولية.

يشير كتاب ماري دوغلاس **الطهارة والخطر**[112] إلى أن تخوم "الجسد" نفسها هي مؤسسة عبر المياسم (markings) التي تسعى إلى إرساء شفرات مخصوصة عن التماسك الثقافي. وأي خطاب يؤسس حدود الجسد هو يخدم الغرض المتعلق بتنصيب وتطبيع بعض المحرمات التي تخص الحدود المناسبة والأوضاع وأنماط التبادل التي تحدد الشيء الذي به تتقوم الأجساد:

> إن الأفكار حول فصل الاعتداءات وتطهيرها ورسم حدودها ومعاقبتها إنما وظيفتها الكبرى هي أن تفرض منظومة ما على تجربة منحلة من الداخل. وإنه فقط بفضل المبالغة في تقدير الفرق بين الداخل والخارج، الفوق والتحت، الذكر والأنثى، مع وضد، أن شيئاً يشبه النظام قد تم خلقه[113].

وعلى الرغم من أن دوغلاس يقبل على نحو جلي بتمييز بنيوي بين طبيعة منفلتة من الداخل ونظام مفروض بواسطة وسائل ثقافية، فإن "الاختلال"

(112) كتاب للعالمة الأنثروبولوجية البريطانية دام ماري دوغلاس، ظهر في عام 1966، وعنوانه الكامل هو:
Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.
(المترجم)

(113) Mary Douglas, *Purity and Danger* (London & Boston & Henley: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 4.

(untidiness) الذي تحيل عليه يمكن أن يعاد وصفه باعتباره منطقة انفلات (unruliness) أو اضطراب **ثقافي**. وبافتراض البنية الثنائية التي لا محيد عنها للتمييز طبيعة/ ثقافة، لا تستطيع دوغلاس أن تلتف نحو تشكل بديل للثقافة حيث تصبح هكذا تمييزات مرنة أو تتكاثر ماوراء الإطار الثنائي. لكن تحليلها يوفر مع ذلك نقطة انطلاق ممكنة لفهم العلاقة التي من طريقها تؤسس المحظورات وتحفظ تخوم الجسد بما هو كذلك. ويشير تحليلها إلى أن ما يشكل حد الجسد ليس هو أبدًا ماديًا فقط، بل إن السطح، الجلد، هو مدلول بشكل نسقي بواسطة محرمات واعتداءات محتملة؛ وفي الواقع فإن تخوم (boundaries) الجسد إنما تصبح، في ثنايا تحليلها، حدود (limits) العنصر الاجتماعي في حد ذاته. وإن تملكًا ما بعد بنيوي لرؤيتها قد يمكن أن يفهم تخوم الجسد بوصفها حدود العنصر **المهيمن** اجتماعيًا. وفي ظل تنوع ثقافي، كما تؤكد ذلك، توجد

> قوى تلويث كامنة في بنية الأفكار نفسها وهي تعاقب أي خرق رمزي لما يجب أن يكون موصولًا أو أي وصل لما يجب أن يكون مفصولًا. وينتج من ذلك أن التلوث هو نوع من الخطر الذي لا يُحتمل أن يحدث إلا حيث تكون خطوط البنية، أكانت في العالم أو في المجتمع، محددة بشكل واضح.
>
> إن شخصًا ملوثًا هو دائمًا على خطأ. فهو قد طور وضعية خاطئة معينة أو فقط تجاوز خطًا لا يجب أن يتم تجاوزها وهذه الإزاحة تبعث خطرًا على أحد ما[114].

كانت سيمون واتني (Simon Watney)، بمعنى ما، قد تعرفت إلى هوية البناء المعاصر لـ "الشخص الملوث" بوصفه الشخص الذي يحمل فيروس السيدا، ضمن كتابها **الرغبة البوليسية: السيدا، البورنوغرافيا، والإعلام**[115]. ليس فقط أن الداء (illness) قد تم تصويره بوصفه "مرض المثليين" ("gay disease")، بل إنه طوال رد الإعلام على هذا الداء، على نحو تشوبه الهستيريا ورهاب المثلية

---

(114) Ibid., p. 113.

(115) Simon Watney, *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

(homophobic)، كان ثمة بناء تكتيكي لنحو من الاستمرارية بين المنزلة الملوثة للشخص المثلي بسبب خرق الحدود الذي هو المثلية الجنسية، والداء بوصفه نمطًا مخصوصًا من التلوث المثلي جنسيًا. أن يكون المرض منقولًا عبر تبادل السوائل الجسدية هو أمر يوحي، داخل الرسوم الشهوانية للمنظومات الدالة على كراهية المثلية، بالأخطار التي تمثلها التخوم الجسدية القابلة للاختراق على النظام الاجتماعي بما هو كذلك. وتلاحظ دوغلاس أن "الجسد هو نموذج يمكن أن يمثل أي منظومة محدودة. إن تخومه يمكن أن تمثل أي تخوم تكون مهددة أو معرضة للخطر"[116]. وهي تطرح سؤالًا يمكن للمرء أن يتوقع قراءته عند فوكو: "لماذا قد يجب التفكير في الهوامش الجسدية على أنها موسومة (invested with) بالسلطة والخطر[117]؟

تشير دوغلاس إلى أن كل المنظومات الاجتماعية هي سريعة العطب (vulnerable)[118] على هوامشها، وأن كل الهوامش، طبقًا لذلك، تُعتبر خطرة. وإذا كان الجسد عبارة عن مجاز مرسل (synecdochal) بالنسبة إلى المنظومة الاجتماعية بما هو كذلك أو موقعًا حيث تلتقي المنظومات المفتوحة، فإن أي نوع من قابلية الاختراق (permeability) غير المنظمة تشكل موقعًا للتلوث والتعريض للخطر (endangerment). وبما أن الجنس الشرجي والفموي بين الرجال ينشئ أنواعًا معينة من قابليات الاختراق الجسدية غير المرخص فيها من قِبل النظام المهيمن، فإن المثلية الجنسية الذكرية سوف تشكل، داخل وجهة نظر مهيمنة كهذه، موقعًا للخطر والتلوث، سابقًا على الحضور الثقافي للسيدا، وبغض النظر عنه. وعلى نحو مماثل، فإن المنزلة "الملوثة" للسحاقيات (lesbians)، وبقطع النظر عن منزلتهن المنخفضة المخاطر في ما يتعلق بالسيدا، تبرز للعيان مخاطر المبادلات الجسدية بينهن. وعلى نحو ذي دلالة، أن يكون المرء "خارج" النظام المهيمن لا يعني أن يكون "في" حالة طبيعة متسخة وغير مرتبة. وعلى نحو لا يخلو من مفارقة، فإن المثلية الجنسية هي على الدوام

(116) Douglas, *Purity and Danger*, p. 115.

(117) Ibid., p. 121.

(118) معرضة للخطر، مستضعفة، هشة، سريعة التأثر... (المترجم)

تقريبيًا متصورة في ظل الاقتصاد الدلالي المهيمن بوصفها غير متمدنة وغير طبيعية **على حد سواء**.

إن بناء معالم (contours) جسدية مستقرة هو أمر يعتمد على مواقع ثابتة من حيث قابلية الاختراق الجسدي أو عدم قابليته. وهذه الممارسات الجنسية في السياقات المثلية أو الغيرية على حد سواء التي تفتح مساحات وفوهات للدلالة الإيروسية أو تغلق أخرى، هي في الواقع تعيد تسجيل (reinscribe) تخوم الجسد على مدى خطوط ثقافية جديدة. وإن الجنس الشرجي بين الرجال لهو مثال على ذلك، كما هو حال إعادة بناء أعضاء (re-membering) الجسد على نحو جذري في كتاب فيتيغ **الجسد السحاقي**. وتلمح دوغلاس إلى "ضرب من تلوث الجنس يعبر عن رغبة في الحفاظ على الجسد (الفيزيائي والاجتماعي) سليمًا"[119]، مشيرة إلى أن المفهوم المطبع عن "الـ"جسد ("the" body) هو نفسه نتيجة ناجمة عن المحرمات التي جعلت ذلك الجسد منفصلًا أو متميزًا بفضل حدوده المستقرة. وفضلًا عن ذلك، فإن طقوس العبور التي تحكم الفوهات الجسدية المختلفة هي تفترض سلفًا بناءً جنسيًا مغايرًا للتبادل والمواقف والإمكانات الإيروسية المجندرة. وإن اختلال هذه التبادلات من شأنه طبقًا لذلك أن يزعزع الحدود نفسها التي تعين ما الذي ينبغي أن يكون جسدًا بعامة. وفي الواقع فإن البحث النقدي الذي يرسم الممارسات النظامية التي في نطاقها يتم بناء المعالم الجسدية، إنما يشكل على وجه الدقة جنيالوجيا "الجسد" في كيانه المنفصل (discreteness)، والتي قد يمكن علاوة عن ذلك أن تجذر نظرية فوكو[120].

وعلى نحو لا يخلو من دلالة فإن مناقشة كريستيفا للقذارة (abjection) في كتابها **قوى الاشمئزاز** هي تبدأ بذكر استعمالات هذا المفهوم البنيوي في

---

(119) Ibid., p. 140.

(120) تنطوي مقالة فوكو "تصدير من أجل انتهاك الحدود" على قرابة مفيدة مع فكرة دوغلاس عن تخوم الجسد التي تشكلها محرمات سفاح القربى. وهذه المقالة، التي كُتبت أول الأمر تخليدًا لذكرى جورج باتاي، هي في شطر منها تستكشف "النجاسة" الاستعارية للملذات الانتهاكية وارتباط الفتحة الممنوعة بفكرة القبر المغطى بالقذارة.
Michel Foucault, "A Preface to Transgression," in: *Language, Counter-Memory, Practice*, pp. 46-48.

معنى محرم صانع للحدود (a boundary-constituting taboo) وذلك من أجل بناء ذات منفصلة عبر الإقصاء[121]. ويشير "القذر" (the "abject") إلى ما كان قد تم استبعاده عن الجسد، ما تم تفريغه بوصفه فضلات (excrement)، وبالمعنى الحرفي ما تم جعله بمثابة "الآخر". وهذا يظهر بوصفه طردًا لعناصر غريبة، لكن الغريب قد تم توطيده فعلًا من طريق هذا الطرد. إن بناء "ما ليس أنا" (the "not-me") على أنه القذر يوطد حدود الجسد التي هي أيضًا المعالم الأولى للذات. وتكتب كريستيفا قائلة:

> إن **الغثيان** أحنى ظهري أمام قشطة الحليب هذه، وفصلني عن الأم، عن الأب الذين قدماها إلي. هذا العنصر، الذي هو علامة عن رغبتهما، "أنا" لا أريد شيئًا منه، "أنا" لا أريد أن أعرف شيئًا، "أنا" لا أستوعبه، "أنا" ألفظه بعيدًا. ولكن لأن هذا الغذاء ليس "آخر" بالنسبة إلي "أنا" التي لا أوجد إلا في رغبتهما، فأنا **أطرد نفسي**، أنا **أبصق نفسي**، أنا أستقذر **نفسي** (I abject *myself*) في عين الحركة التي بها "أنا" أزعم أنني أضع نفسي[122].

إن حدود الجسد مثلها مثل التمييز بين الخارجي والداخلي إنما تم توطيدها عبر اطراح أو لفظ (ejection) شيء ما هو في أصله جزء من الهوية وتحويله إلى آخرية مدنسة (defiling). وكما أشارت إلى ذلك إريس يونغ (Iris Young) ضمن استعمالها لأعمال كريستيفا من أجل فهم التعصب الجنسي (sexism) ورهاب المثلية والعنصرية، فإن رفض الأجساد بسبب جنسها، وجنسانيتها، و/أو لونها، هو "طرد" ("expulsion") يتبعه "نفور" (repulsion) يؤسس الهويات المهيمنة ثقافيًا

---

(121) ناقشت كريستيفا عمل ماري دوغلاس في قسم صغير من كتابها:
Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Leon Roudiez (trans.) (New York: Columbia University Press, 1982).

والذي نُشر في أصله تحت عنوان:
Pouvoirs de l'horreur (Paris: Éditions de Seuil, 1980).

وفي سعيها إلى استيعاب رؤى دوغلاس في صياغتها الجديدة لأفكار لاكان، كتبت كريستيفا: "إن القذارة هي ما يسقط من 'النسق الرمزي'. هي ما يفلت من هذه العقلانية الاجتماعية، من هذا النظام المنطقي الذي تقوم عليه مجموعة اجتماعية، والذي يتميز عندئذ من تجمع مؤقت من الأفراد يهدف في الجملة إلى تكوين نسق تصنيفي أو بنية" (ص 65).

(122) Ibid., p. 3.

على محاور التفاضل جنس/ عرق/ جنسانية ويوطدها[123]. ويكشف تملك يونغ لمذهب كريستيفا كيف أن عملية النفور يمكن أن توطد "الهويات" المؤسسة على خلق "الآخر" أو مجموعة من الآخرين عبر الإقصاء والسيطرة. وما يقوم عبر التقسيم بتشكيل العالم "الداخلي" والعالم "الخارج" للذات هو حافة وحد محفوظان حفظًا رقيقًا بغرض الضبط والتحكم الاجتماعي. إن الحد بين الداخل والخارج هو حد مرتبك بسبب تلك الممرات الإفرازية (excremental) حيث الداخل يصبح فعلًا هو الخارج، ووظيفة الإفراز هذه هي تصبح، إن صح التعبير، بمثابة النموذج الذي من خلاله تتحقق الأشكال الأخرى من تمايز الهوية. وفي الواقع هذا هو النمط الذي من خلاله يصبح الآخرون بمثابة براز (shit). ومن أجل أن يبقى العالم الداخلي والعالم الخارجي متميزين تمامًا فإن المساحة الكاملة للجسد سوف يجب عليها أن تبلغ إلى درجة مستحيلة من عدم قابلية الاختراق (impermeability). إن سد مساحاته سوف يشكل الحد غير الملتحم للذات؛ لكن هذا السور سوف ينفجر باستمرار وعلى وجه الدقة بسبب ذلك الدنس الإفرازي الذي يخشاه.

وبقطع النظر عن الاستعارات القسرية للتمييزات المكانية للداخل والخارج، فإنهما يظلان مصطلحين لغويين ييسران ويفصلان مجموعة من التخيلات، المخوفة والمرغوبة. إن "الداخل" و"الخارج" لا يكون لهما معنى إلا بالإحالة على حد وسيط يتوق إلى الاستقرار. وهذا الاستقرار، هذا التماسك، هو متعين في شطر كبير منه بواسطة الأنظمة الثقافية التي تجيز الذات وتفرض تمايزها من القذر. وهكذا فإن "الداخل" و"الخارج" يشكلان تمييزًا ثنائيًا من شأنه أن يحقق استقرار الذات المتماسكة ويعززها. وعندما يتم تحدي تلك الذات، فإن معنى المصطلحات وضرورتها يكونان عرضة للانزياح. إذا كان "العالم الداخلي" لم يعد يشير إلى موضع (a topos)، فإن الثبات الباطني للنفس،

---

(123) Iris Marion Young, "Abjection and Oppression: Dynamics of Unconscious Racism, Sexism, and Homophobia," Paper Presented at the Society of Phenomenology and Existential Philosophy Meetings, Northwestern University, 1988, in: Arleen B. Dallery & Charles E. Scott with Holley Roberts (eds.), *Crises in Continental Philosophy* (Albany: SUNY Press, 1990), pp. 201-214.

وفي واقع الأمر، المحل الباطني لهوية الجندر، إنما يصبحان مثارًا للريبة على نحو مشابه. ليس السؤال النقدي هو كيف تم **استبطان** تلك الهوية؟ كما لو كان الاستبطان مسارًا أو آلية قد يمكن إعادة بنائها بشكل وصفي. إن السؤال بالأحرى هو: من أي موقع استراتيجي في الخطاب العمومي ولأي أسباب تسنى لمجاز الباطنية وللثنائية الفاصلة داخلي/خارجي أن يبسطا سيطرتهما؟ وفي أي لغة كان "الفضاء الداخلي" مصورًا (figured)؟ وأي نوع من التصوير (figuration) هو، وعبر أية صورة (figured) عن الجسد تم بناء دلالته؟ كيف يمكن لجسد ما أن يصور على سطحه الطابعَ اللامرئي نفسه لعمقه الخفي؟

من الباطنية إلى الأفعال الإنجازية للجندر

كان فوكو في **المراقبة والعقاب** قد تحدى لغة الاستبطان كما تعمل في خدمة النظام الانضباطي لإخضاع (subjection) المجرمين وتذويتهم[124]. وعلى الرغم من أن فوكو قد اعترض على ما فهم أنه معتقد التحليل النفسي في الحقيقة "الباطنية" للجنس ضمن كتابه **تاريخ الجنسانية**، فهو قد توجه نحو نقد نظرية الاستبطان لأهداف مختلفة في سياق تاريخه عن علم الإجرام. وبمعنى ما، فإن كتاب **المراقبة والعقاب** يمكن أن يُقرأ باعتباره جهد فوكو من أجل إعادة كتابة نظرية نيتشه عن الاستبطان في **جنيالوجيا الأخلاق** حسب نموذج **الحفر** [على الجسد] (*inscription*)[125]. وفي سياق المساجين، كما يكتب فوكو، لم

(124) إن أجزاء من المناقشة التالية قد نُشرت في سياقين مختلفين، ضمن مقالتي:
Judith Butler, "Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse," in: Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* (New York: Routledge, 1989); Judith Butler, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory," *Theatre Journal*, vol. 20, no. 3 (Winter 1988).

[علينا أن نرى الرابط الاشتقاقي هنا بين "الإخضاع" (subjection) و"التذويت" (subjectivation). وهو ما حوله فوكو إلى خيط إشكالي لفهم علاقة السلطة بالجسد. ربما يمكننا "نحن" المسلمين أن نبحث عن هذا الخيط في لفظة "العبد" من حيث تتفرع إلى جمع "عبيد" (للخضوع) و"عباد" (لبناء هوية المؤمن بوصفه ذاتًا). (المترجم)].

(125) تشير بتلر إلى معنى نعثر عليه في الفقرة 3 من المقالة الثانية من **جنيالوجيا الأخلاق** حيث يقول نيتشه: "هذا المشكل السحيق القدم هو، كما يمكن للمرء أن يخمن، لم يُحل رأسًا عبر الأجوبة والوسائل الناعمة؛ بل ربما لم يكن ثمة شيءٌ أكثر إخافة وإيحاشًا في ما قبل تاريخ الإنسان برمته، من **تقنية الذاكرة**. =

تكن الاستراتيجية من أجل تقوية القمع لرغباتهم، بل من أجل إكراه أجسادهم على دلالة (to signify) القانون التحريمي باعتباره ماهيتها نفسها، وأسلوبها وضرورتها. ذلك القانون ليس مستبطنًا بشكل حرفي، بل مستبدَنًا (incorporated)، والنتيجة هي أنه قد تم انتاج أجساد هي تبني دلالة (signify) ذلك القانون فوق الجسد وعبره. ها هنا يكون القانون جليًا بوصفه ماهية ذواتها (their selves)، ومعنى النفس (their soul) التي تخصها، ووعيها، وقانون رغبتها. وفي الواقع فإن القانون هو جلي وكامن تمامًا في كرة واحدة، وذلك أنه لا يظهر أبدًا بوصفه أمرًا خارجًا عن الأجساد التي يخضها ويذوتها (subjects and subjectivates). ويكتب فوكو قائلًا:

> يجب عدم القول إن النفس هي وهمٌ، أو مفعول أيديولوجي. ولكن أنها توجد، أن لها حقيقة، أنها منتَجة على الدوام، **حول، على سطح، في داخل** الجسد عبر اشتغال سلطة هي تُمارَس على الذين نعاقبهم. (التشديد من عندي (المؤلفة))[126].

إن صورة النفس الباطنة مفهومة وكأنها "في داخل" الجسد إنما هي مدلولة عبر حفرها **فوق** الجسد، حتى ولو كان النمط الأولي لدلالتها هو عبر غيابها نفسه، وعبر خفائها الشديد. إن مفعول فضاء داخلي مهيكِل إنما يتم إنتاجه عبر الدلالة الخاصة بجسد من جهة ما هو سور حيوي ومقدس. وإن النفس على وجه الدقة هي ما ينقص الجسد؛ وبالتالي، فإن الجسد يقدم نفسه بوصفه نقصًا دالا. ذلك النقص الذي هو الجسد يدل على النفس بوصفها ذاك الذي لا يمكن أن يظهر. وبهذا المعنى، إذًا، فإن النفس هي دلالة سطحية من شأنها أن تعارض وأن تزيح التمييز ذاته بين الداخل/ والخارج، صورة عن الفضاء النفسي الباطني

= "يسِمُ المرءُ شيئًا (Man brennt Etwas ein)، حتى يبقى محفورًا في الذاكرة: فوحده ما لا يكف عن **إيلامنا**، يظل في الذاكرة" – إن هذا هو المبدأ الرئيسي في علم النفس الأقدم تمامًا (ومع الأسف الأطول باعًا) على الأرض". – الحفر (einbrennen) أو النقش على الجسد بوصفه "تقنية ذاكرة" وبالتالي تقنية "هوية" وتقنية "جندر". (المترجم)

(126) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Alan Sheridan (trans.) (New York: Vintage, 1979), p. 29.

المحفور **فوق** (inscribed *on*) الجسد بوصفه دلالة اجتماعية ما فتئت تتخلى عن نفسها على الدوام. وبمصطلحات فوكو، إن النفس هي ليست مسجونة بواسطة الجسد أو في داخله، كما قد توحي بذلك أيقونة مسيحية، بل "النفس هي سجن الجسد"[127].

تقتضي إعادة وصف المسارات النفسية الداخلية في معنى سياسة سطحية للجسد كلازمة لها إعادة وصف الجندر بوصفه الإنتاج الانضباطي لأشكال التخيل (fantasy) عبر لعبة الحضور والغياب على سطح الجسد، بوصفه بناء الجسد المجندَر عبر متوالية من الإقصاءات والإنكارات، والغيابات الدالة. ولكن ما الذي يحدد النص الجلي والنص الخفي لسياسة الجسد؟ ما هو القانون التحريمي الذي يولد الصياغة الأسلوبية الجسمانية (corporeal stylization) للجندر، والتصوير المتخيل (fantasied) والغرائبي (fantastic) للجسد؟ لقد كنا اعتبرنا حظر سفاح القربى والحظر السابق ضد المثلية الجنسية بمثابة لحظتين مولدتين لهوية الجندر، وبمثابة التحريمات التي تنتج الهوية حسب الشبكات المعقولة ثقافيًا لجنسانية غيرية مؤمثَلة وإجبارية. وذلك الإنتاج الانضباطي للجندر من شأنه أن يحدث استقرارًا مزيفًا للجندر في صالح بناء الجنسانية وتنظيمها على نحو مغاير جنسيًا في المجال التناسلي. إن بناء التماسك من شأنه أن يخفي الانقطاعات الجندرية التي تستشري في سياقات المغايرين جنسيًا، والمزدوجي الميول الجنسية والمثليين والمثليات، حيث الجندر لا ينتج بالضرورة عن الجنس، والرغبةُ، أو الجنسانية بعامة، لا يبدو أنها تتبع من الجندر- وفي الواقع، حيث لا أحد من هذه الأبعاد في الجسمانية الدالة هو يعبر عن الآخر أو يعكسه. وحين يؤدي اختلال حقل الأجساد وتفككه إلى زعزعة الرواية المنظمة للتماسك المغاير جنسيًا، فإنه يبدو أن النموذج التعبيري قد فقد قوته الوصفية. وهكذا فإن هذا المثال التنظيمي هو قد انكشف بوصفه معيارًا ورواية تتنكر باعتبارها قانونًا إنمائيًا ضابطًا للحقل الجنسي الذي يزعم أنه يقوم بوصفه.

(127) Ibid., p. 30.

أما من زاوية فهم التماهي بوصفه تخيلًا مُمَشهَدًا (enacted) أو استبدانًا، فإنه من الواضح أن ذلك التماسك هو مرغوب فيه، ومتمنى ومؤمثّل، وأن هذه الأمثَلة هي مفعول ناجم عن دلالة جسمانية. وبعبارة أخرى، إن الأفعال والإيماءات والرغبة هي التي تنتج مفعول نواة أو جوهر باطني، لكنها تنتج ذلك **على سطح** الجسد، عبر لعبة الغيابات الدالة التي توحي بالمبدأ المنظم للهوية بوصفه سببًا، ولكن لا تكشف عنه. إن هكذا أفعالًا وإيماءات ومَشهَدات (enactments)، وهي مبنية عمومًا، إنما هي أعمال **إنجازية** في معنى أن الماهية (essence) أو الهوية (identity) التي تدعي بشكل آخر التعبير عنهما، هما بمثابة **مصنوعات** (*fabrications*)، معمولة ومحفوظة عبر العلامات الجسمانية والوسائل الخِطابية الأخرى. أن الجسد المجندَر هو إنجازي إنما يوحي بأنه لا يملك منزلة أنطولوجية بمعزل عن الأفعال المختلفة التي تشكل واقعه. وذلك يوحي أيضًا بأنه إذا كان ذلك الواقع مصنوعًا بوصفه ماهية باطنية، فإن الباطنية نفسها هي مفعول متوقف على خطاب هو بلا ريب عمومي واجتماعي، على الضبط العمومي للتوهم عبر السياسة السطحية للجسد، والتحكم الحدودي للجندر الذي يعين الفرق بين الداخل والخارج، ومن ثم يؤسس "سلامة" الذات. وبعبارة أخرى، إن الأفعال والإيماءات، والرغبات المعبر عنها والمُمَشهَدة (enacted)، هي تخلق الوهم بوجود نواة جندرية باطنية ومنظمة، رب وهم هو محافَظ عليه بالخطاب لغاية تنظيم الجنسانية داخل الإطار الإجباري للجنسانية الغيرية القائمة على الإنجاب. وإذا كان "سبب" الرغبة والإيماءة والفعل يمكن تحديد موقعه داخل "ذات" الممثل (the "self" of the actor)، فإن الضوابط السياسية والسياسات الانضباطية التي تنتج ذلك الجندر المتماسك في ظاهره هي قد أُزيحت فعلًا بعيدًا عن مرأى النظر. إن إزاحة الأصل السياسي والخِطابي لهوية الجندر نحو "نواة" نفسانية، من شأنها أن تقصي أي تحليل للتشكل السياسي للذات المجندَرة ومفاهيمها المصنوعة حول باطنية جنسها التي لا تُقال أو باطنية هويتها الحقيقية.

إذا كانت الحقيقة الباطنة للجندر هي بمثابة صناعة، وإذا كان الجندر الحقيقي هو تخيل تم إنشاؤه ونقشه على سطح الأجساد، فإنه يبدو أن

الجندار لا يمكن أن تكون لا صحيحة ولا خاطئة، بل هي فقط منتجة بوصفها مفاعيل الحقيقة في خطاب حول هوية أولية ومستقرة. وضمن كتابها **مخيم الأم: المتقمصون للشخصيات الأنثوية في أميركا** (*Mother Camp: Female Impersonators in America*)، تشير عالمة الأنثروبولوجيا إستير نيوتن (Esther Newton) إلى أن بنية تقمص الشخصية (impersonation) هي تكشف لنا عن واحدة من الآليات التصنيعية الأساسية التي من خلالها يتم البناء الاجتماعي للجندر[128]. وأنا أود أن أشير أيضًا إلى أن **الدراغ** أو الممثل بلباس النساء (drag) إنما يهدم (subvert) التمييز بين الداخل والخارج في الفضاء النفسي هدمًا تامًا، وبالفعل هو يهزأ من النموذج التعبيري للجندر ومفهوم الهوية الجندرية الحقيقية على حد سواء. تكتب إستير نيوتن قائلة:

> في أكثر تعقيداته، يكون [**الدراغ** أو الممثل بلباس النساء] انقلابًا مضاعفًا يقول لنا، "إن ما يظهر لنا هو وهم". يقول **"الدراغ"** [وهو تشخيص طرف من قِبل نيوتن][129]، "إن مظهري "الخارجي" هو أنثوي، لكن ماهيتي "داخل" [الجسد] هي ذكورية". وفي الوقت نفسه هو يرمز إلى العكس المقابل؛ "إن مظهري "الخارجي" [جسدي، جندري] هو ذكوري لكن ماهيتي "داخل" [نفسي] هي أنثوية[130]".

إن ادعاءي الحقيقة كليهما يناقض أحدهما الآخر ومن ثم هو يزيح مشهدة (enactment) دلالات الجندر برمتها من نطاق خطاب الصحة والخطأ.

إن مفهوم الهوية الجندرية الأصلية والأولية هو غالب الأحيان مفهوم بارودي أو ساخر داخل الممارسات الثقافية للـ"دراغ" أو الممثل بلباس النساء، والمرتدي لباس الجنس الآخر (cross-dressing)، والأسلبة (stylization) الجنسية للهويات بين المسترجلات والمستأنثات (butch/femme identities). وقد تم، في

(128) يُنظر:
Esther Newton, "Role Models," in: *Mother Camp: Female Impersonators in America* (Chicago: University of Chicago Press, 1972).

(129) كل ما هو بين معقوفين في هذا الشاهد هو من وضع المؤلفة. (المترجم)

(130) Ibid., p. 103.

نطاق النظرية النسوية، فهمُ هويات بارودية أو ساخرة على أنها إما تحط من هوية النساء، في حالة ارتداء لباس النساء ولباس الجنس الآخر، أو أنها تملكٌ غير نقدي للنمط السائد للدور الجنسي داخل ممارسات الجنسانية الغيرية، وخصوصًا في حالة الهويات السحاقية للمسترجلات/المستأنثات (butch/femme lesbian identities). لكن العلاقة بين "المحاكاة" و"الأصل" هي، في تقديري، أكثر تعقيدًا مما يوحي به ذلك النقد بعامة. وفضلًا عن ذلك، هو يمنحنا مفتاحًا نحو الطريقة التي بها قد يمكن إعادة صياغة العلاقة بين التماهي الأولي - نعني، المعاني الأصلية المعزوة للجندر - وبين تجربة الجندر اللاحقة. إن أداء "الدراغ" (performance) يتلاعب بالتمييز بين البنية التشريحية للمؤدي (the performer) والجندر الذي يتم أداؤه. لكننا نحن في حضور ثلاثة أبعاد عرضية للجسمانية الدالة: الجنس التشريحي والهوية الجندرية، وأداء الجندر. إذا كانت البنية التشريحية للمؤدي متميزة بعدُ من جندر المؤدي، وكان كلاهما متميزًا من جندر الأداء، فإن الأداء يشير إلى نشاز ليس فقط بين الجنس والأداء، بل بين الجنس والجندر، والجندر والأداء. وبقدر ما أن 'الدراغ' يخلق صورة موحدة عن "المرأة" (وهو ما يعترض عليه النقاد غالبًا)، فهو يكشف أيضًا عن تميز هذه الجوانب من التجربة الجندرية، التي يتم تطبيعها بشكل زائف بوصفها وحدة عبر القصة التنظيمية الخيالية للتماسك المغاير جنسيًا. **وبمحاكاة الجندر، يكشف 'الدراغ' ضمنيًا عن البنية المحاكاتية (imitative) للجندر نفسه - كما أيضًا عن طابعه العرضي.** وفي الواقع فإن جزءًا من اللذة، من دُوار الأداء هو في الاعتراف بالطابع العرضي على نحو جذري الذي يكتنف العلاقة بين الجنس والجندر في وجه التشكلات الثقافية للوحدات السببية التي يُفترَض على نحو منتظم أنها طبيعية وضرورية. وفي محل قانون التماسك المغاير جنسيًا، نحن نرى الجنس والجندر قد تم تجريدهما من الصفة الطبيعية (denaturalized) بواسطة أداء هو يقر بتميزهما ويقدم بناء دراميًا عن الآلية الثقافية لوحدتهما المختلقة.

إن فكرة باروديا الجندر أو أنه محاكاة ساخرة (gender parody) التي ندافع عنها هنا هي لا تفترض أنه يوجد أصل تقوم هكذا هويات بارودية بمحاكاته.

في الواقع، إن الباروديا هي حول فكرة الأصل نفسها؛ ومثلما أن فكرة التحليل النفسي عن التماهي الجندري هي متشكلة بواسطة توهم يشتهي توهمًا آخر (a fantasy of a fantasy)، من طريق تغيير صورة (transfiguration) آخر كبير (an Other) هو بعدٌ على الدوام "صورة" في هذا المعنى المضاعف، كذلك فإن باروديا الجندر هي تكشف أن الهوية الأصلية التي في إثرها يصوغ الجندر نفسه إنما هي محاكاة من دون أصل. وكي نكون أكثر دقة، إنها إنتاج هو، في الواقع، - أي في واقعه - يقدم نفسه على أنه محاكاة. وتشكل هذه الإزاحة الدائمة سيلانًا من الهويات يشير إلى انفتاح ضرب من إعادة بناء الدلالة وإعادة بناء السياق؛ أما التكاثر الباروديّ فهو يمنع الثقافة المهيمنة ونقادها من ادعاء هويات جندرية مطبعة أو ماهوية. وعلى الرغم من أن المعاني الجندرية المستأنفة في هذه الأساليب الباروديا هي على نحو واضح جزء من الثقافة المهيمنة والكارهة للنساء، فإنها مع ذلك منزوعة الطبيعة ومجندرة عبر إعادة بناء السياق بواسطة المحاكاة الساخرة. ومن حيث هي أشكال من المحاكاة التي تزيح معنى الأصل بشكل فعلي، فهي تحاكي أسطورة الأصلانية ذاتها. وعوضًا عن تماهٍ أصليٍ يُستخدَم بوصفه سببًا محددًا، فإن هوية الجندر يمكن أن يُعاد تصورها بوصفها تاريخًا شخصيًا/ ثقافيًا من المعاني الموروثة الخاضعة إلى مجموعة من الممارسات المحاكاتية التي تحيل بشكل جانبي على ضروب أخرى من المحاكاة، والتي تعمل سوية على بناء الوهم المتعلق بذاتٍ مجندَرة أولية وباطنية أو تحاكي آلية ذلك البناء محاكاة ساخرة.

وحسب مقالة فريدريك جيمسون (Fredric Jameson) "النزعة ما بعد الحداثية والمجتمع الاستهلاكي"، فإن المحاكاة التي تتهكم على مفهوم الأصل هي خاصية أقرب إلى المعارضة الأدبية (pastiche) منها إلى الباروديا أو المحاكاة الساخرة:

> إن المعارضة الأدبية، مثلها مثل الباروديا، هي محاكاة لأسلوب خاص أو فريد من نوعه، ارتداء قناع أسلوبي، كلام في لغة ميتة: لكنها ممارسة محايدة للتقليد، من دون الحافز المضمر للباروديا، من دون الدافع الهجائي، من دون الضحك، دون ذلك الشعور الذي لا يزال خفيًا بأنه يوجد ها هنا شيء

ما **عادي** متى قارناه بما تمت محاكاته سيكون على الأرجح شيئًا كوميديًا. إن المعارضة الأدبية هي باروديا بيضاء، باروديا فقدت حس الدعابة[131].

بيد أن فقدان الإحساس بما هو "عادي" (the normal)[132] إنما يمكن مع ذلك أن يكون فرصتها الخاصة للضحك، وخصوصًا عندما نكتشف أن "العادي" و"الأصلي" هو نسخة، ونسخة فاشلة على نحو لا مرد له، ومثال أعلى لا أحد **يستطيع** أن يجسده. وبهذا المعنى فإن الضحك ينبعث عند التحقق من أن الأصل قد كان طوال الوقت شيئًا مشتقًا.

ليست الباروديا في حد ذاتها تخريبية، وينبغي أن يكون هناك طريقة كي نفهم ما الذي يجعل أنماطًا من التكرارات الباروديا مزعزعة فعلًا، مقلقة (troubling) حقيقة، وما هي التكرارات التي من شأنها أن تصبح مدجنة ومتداولة من جديد بوصفها أدوات للهيمنة الثقافية. ومن الواضح أن تيبولوجيا عن الأفعال سوف لن تكفي، وذلك لأن الإزاحة الباروديا، وفي واقع الأمر، الضحكة الباروديا، هي متوقفة على سياق ونحو من التلقي حيث يمكن للمشابهات (confusions) التخريبية أن تجد حاضنة قوية لها. أي أداء سوف يتم فيه قلب التمييز بين الداخل/الخارج ويفرض إعادة التفكير الجذري في المفترضات النفسانية للهوية الجندرية وللجنسانية؟ أي أداء سوف يتم فيه فرض إعادة النظر في **موضع** المذكر والمؤنث واستقرارهما؟ وأي نوع من الأداء الجندري (gender performance) سوف يُمَشهِد (enact) إنجازية الجندر (performativity of gender) ذاته ويكشف عنها على نحو بحيث يزعزع المقولات المطبعة للهوية والرغبة؟

إذا لم يكن الجسد "كينونة"، بل حدًا متغيرًا، سطحًا تكون قابليته للاختراق أمرًا معدلًا سياسيًا، ممارسة دالة داخل حقل ثقافي من التراتب الجندري والجنسانية

---

(131) Fredric Jameson, "Postmodernism and Consumer Society," in: Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983), p. 114.

(132) علينا أن نبصر التداخل الذي تلمح إليه بتلر بين ما هو "عادي" و"ما هو معياري" في اللفظة الإنكليزية. (المترجم)

الغيرية الإجبارية، إذًا فأي لغة قد تُركت لنا من أجل فهم هذه المشهدة (enactment) الجسمانية، الجندر، الذي يشكل دلالته "الباطنية" على سطحه؟ لو كان سارتر لسمى هذا الفعل على الأرجح "أسلوب الكينونة" (a style of being)، ولكان فوكو يسميه "أسلوبية الوجود" (a stylistics of existence). وفي قراءتي المبكرة لبوفوار، أنا أشير إلى أن الأجساد المجندَرة هي بالقدر نفسه "أساليب من اللحم" ("styles of the flesh"). وهذه الأساليب كلها هي لا تسمي نفسها كذلك (self-styled) بشكل كامل أبدًا، لأن الأساليب لها تاريخ، وهذه التواريخ تكيف الإمكانيات وتحدها. لنأخذ الجندر، مثلًا، بوصفه **أسلوبًا جسمانيًا**، بوصفه "فعلًا"، إن صح التعبير، هو على حد سواء قصدي وإنجازي، حيث "**الإنجازي**" يشير إلى بناء درامي وعرضي للمعنى.

فهمت فيتيغ الجندر بوصفه عبارة عن ورشات "الجنس"، حيث يكون "الجنس" أمرًا إجباريًا للجسد بأن يصبح علامة ثقافية، بأن يجسد ذاته ماديًا (materialize) في خدمة إمكانية محدودة تاريخيًا، وبأن يفعل ذلك، ليس مرة أو مرتين، بل باعتباره مشروعًا جسديًا دائمًا ومتكررًا. لكن فكرة "المشروع" ("project") هي مع ذلك تشير[133] إلى القوة التأصيلية لإرادة جذرية، ولأن الجندر هو مشروع غايته هي البقاء على قيد الحياة ثقافيًا، فإن مصطلح **استراتيجيا** يشير على نحو أفضل إلى وضعية الإكراه التي تحتها ينشأ الجندر دائمًا وعلى نحو متنوع. وهكذا، من حيث هو استراتيجية بقاء على قيد الحياة في ظل منظومات إجبارية، فإن الجندر هو أداء له تبعات عقابية بشكل واضح. إن الجنادر المتميزة هي جزء مما "يؤنسِن" (humanizes) الأفراد داخل الثقافة المعاصرة؛ وفي الواقع، نحن بانتظام نعاقب أولئك الذين يفشلون في القيام بجندرهم بشكل صحيح. ولأنه لا يوجد لا "ماهية" يعبر عنها الجندر أو يجسدها في الخارج ولا مثل أعلى موضوعي إليه يصبو الجندر، ولأن الجندر

---

(133) "... إلى القوة التأصيلية لإرادة جذرية، ولأن الجندر هو مشروع غايته هي البقاء على قيد الحياة ثقافيًا، فإن مصطلح **استراتيجيا** يشير على نحو أفضل إلى ..." - هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية Judith Butler, *Trouble dans le genre* (Paris: Éd. la Découverte, 2005), p. 263.

(المترجم)

ليس واقعة، فإن الأفعال المختلفة للجندر هي تخلق فكرة الجندر، ومن دون هذه الأفعال، لن يكون هناك جندر البتة. وبذلك فإن الجندر بناءٌ هو بانتظام يخفي منشأه؛ والاتفاق الجمعي الضمني على أداء وإنتاج وحفظ جنادر متميزة وقطبية بوصفها تخييلات (fictions) ثقافية، هو معتم عليه بواسطة مصداقية تلك الإنتاجات - والعقوبات التي تنجر عن رفض الاعتقاد فيها؛ إن البناء "يفرض" علينا أن نعتقد في ضرورتها وطبيعيتها. وإن الإمكانيات التاريخية المحققة ماديّاً عبر الأساليب الجسدية ليست شيئاً آخر سوى تلك التخييلات الثقافية المنظمة عقابيّاً المتجسدة بشكل مغاير والمحرفة تحت الإكراه.

لنعتبر أن ترسباً في معايير الجندر قد أنتج الظاهرة المخصوصة لـ"جنس طبيعي" أو "امرأة حقيقية (real woman)" أو أي عدد من التخييلات الاجتماعية السائدة والمفروضة، وأن ثمة ترسباً قد أنتج عبر الزمن مجموعة من الأساليب الجسدية هي، في شكل مشيأ، تظهر بوصفها التشكل الطبيعي للأجساد في هيئة أجناس، موجودة في علاقة ثنائية الواحد إزاء الآخر. فإذا ما تمت مشهدة (enacted) هذه الأساليب، وإذا ما هي أنتجت الذوات المجندَرة المتماسكة التي تقدم نفسها على أنها هي المخترعة (originators) لها، فأي نوع من الأداء بإمكانه أن يكشف أن هذا "السبب" المزعوم هو "نتيجة"؟

فبأي معنى، إذّاً، يكون الجندر فعلاً؟ كما في مسرحيات اجتماعية طقوسية أخرى، يتطلب فعل الجندر أداءً يكون **متكرراً**. وهذا التكرار هو في كرة واحدة إعادة مشهدة (reenactment) وإعادة تجريب لمجموعة من المعاني التي هي مقررة بعدُ اجتماعيّاً؛ وذلك هو الشكل العادي والشعائري لشرعنتها[134]. وعلى الرغم من أنه توجد أجساد فردية هي تعمد إلى مشهدة (enact) هذه الدلالات بأن تتخذ من أنماط مجندَرة أسلوبيّاً لها (stylized)، فإن "الفعل" (action) هو فعل

(134) يُنظر:
Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1974),
وكذلك:
Clifford Geertz, "Blurred Genres: The Refiguration of Thought," in: *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983).

عمومي. توجد أبعاد زمنية وجمعية لهذه الأفعال، وطابعها العمومي هو ليس بلا تبعات؛ وفي الواقع فإن الأداء يتم وفق الهدف الاستراتيجي الرامي إلى الإبقاء على الجندر داخل إطاره الثنائي – رب هدف لا يمكن إسناده إلى ذات ما، بل، بالحري، ينبغي أن يُفهَم على أنه يؤسس الذات ويوطدها.

يجب ألا يُبنى الجندر باعتباره هوية ثابتة أو موضعًا لفاعلية (agency) ما انطلاقًا منها تتبع أفعال مختلفة؛ بالأحرى، الجندر هوية هي مشكلة في الزمان بطريقة واهنة، ومؤسسة في فضاء خارجي عبر **تكرار الأفعال وفقًا لأساليب معينة** (*stylized repetition of acts*). ويتم إنتاج مفعول الجندر عبر بناء أسلوبي (stylization) للجسد، وبالتالي، ينبغي أن يُفهَم بوصفه الطريقة العادية التي من خلالها تنجح الإيماءات والحركات والأساليب الجسدية من مختلف الأنواع في أن تشكل الوهم الذي لدينا عن ذاتٍ (self) مجندَرة ثابتة. وهذه الصياغة من شأنها أن تُبعد تصور الجندر عن تربة النموذج الجوهري للهوية وتقربه من نموذج يتطلب تصورًا عن الجندر باعتباره **زمانية اجتماعية** مشكلة تشكيلًا. وعلى نحو ذي دلالة، إذا كان الجندر مؤسسًا عبر أفعال هي في باطنها غير متصلة، فإن **المظهر الخارجي للجوهر** هو على وجه الدقة أنه هوية مبنية، تحقق إنجازي ينتهي جمهور المجتمع العادي، بمن في ذلك الممثلون أنفسهم، إلى الاعتقاد فيه وأدائه في نمط المعتقد. إن الجندر هو بذلك معيار لا يمكن أبدًا أن يُستبطَن بشكل كامل؛ إن "الباطني" هو دلالة سطحية، ومعايير الجندر هي في النهاية صور استيهامية (phantasmatic)، يستحيل تجسيدها. وإذا كان أساس هوية الجندر هو تكرار الأفعال وفق أساليب معينة عبر الزمن وليس هوية تبدو مستمرة بلا انقطاع، فإن الاستعارة المكانية للـ"أساس" (ground)[135] سوف تتم إزاحتها والكشف عنها بوصفها تشكلًا أسلوبيًا، وفي واقع الأمر، بوصفها تجسيمًا (corporealization) مجندَرًا للزمن. سوف يتم إذًا بيان أن الذات المجندَرة الثابتة هي مهيكلة بواسطة أفعال مكررة تسعى إلى الاقتراب من مثال الأساس

(135) تلميحًا إلى أن اللفظ الإنكليزي يعني أيضًا: الأرضية أو التربة والبر والتراب والثرى... (المترجم)

الجوهري للهوية، ولكن التي تكشف لنا، في **عدم** اتصالها (*dis*continuity) الطارئ، عن انعدام الأساس (groundlessness) الزمني والعرضي لهذا "الأساس". إن إمكانيات تحويل الجندر إنما ينبغي العثور عليها على وجه الدقة في العلاقة الاعتباطية بين هذه الأفعال، في إمكانية الفشل في التكرار، في تشوه الشكل (de-formity) أو في تكرار بارودي من شأنه أن يفضح المفعول التخيلي أو الاستيهامي للهوية الدائمة بوصفها بناءً واهنًا سياسيًا.

ولكن إذا لم تكن صفات الجندر تعبيرية بل إنجازية، فإن هذه الصفات هي بالفعل تشكل الهوية التي يُفترض أنها تعبر أو تكشف عنها. إن التمييز بين التعبير والإنجاز لهو تمييز حاسم. إذا كانت صفات الجندر وأفعاله، والطرق المختلفة التي من خلالها يُظهر جسدٌ ما أو ينتج دلالته الثقافية، أمورًا إنجازية، فإنه ليس هناك هوية سابقة على وجودنا (preexisting identity) عن طريقها قد يمكن أن يُقاس فعلٌ ما أو صفة؛ لن يكون هناك أي أفعال جندرية صحيحة أو خاطئة، فعلية أو مموهة، والمصادرة على أن ثمة هوية جندرية حقيقية سوف يتبين أنه مجرد حكاية تنظيمية (a regulatory fiction) فحسب. إن واقع الجندر هو مخلوق عبر إنجازات اجتماعية مستمرة إنما يعني أن المفاهيم نفسها التي لدينا عن جنس ماهوي وعن ذكورة وأنوثة حقيقيتين أو ثابتتين إنما هي كذلك مشكلة كجزء من الاستراتيجيا التي تعمل على إخفاء الطابع الإنجازي أو الإنشائي للجندر وحجب الإمكانيات الإنجازية أمام تكاثر التشكلات الجندرية خارج الأطر المقيدة للهيمنة الذكورية والجنسانية الغيرية الإجبارية.

إن الجنادر لا يمكن أن تكون لا صحيحة ولا خاطئة، لا فعلية ولا ظاهرية، لا أصلية ولا مشتقة. ولكن من حيث هي حوامل جديرة بالثقة لتلك الصفات، فإن الجنادر، مع ذلك، يمكننا أن نجعلها أمرًا هو من حيث الأصل **لا يمكن تصديقه** أبدًا.



خاتمة

من الباروديا إلى السياسة

لقد كنت بدأت بالسؤال التأملي حول ما إذا كان بإمكان السياسة النسوية أن تعمل من دون "ذات" (subject) في نطاق مقولة النساء. لم يكن الرهان حول ما إذا كان لا يزال ثمة معنى، استراتيجي أو انتقالي، أن نحيل على النساء من أجل القيام بادعاءات تمثيلية باسمهما. إن "نحن" النسوية هي بناء استيهامي (phantasmatic) أبدًا فحسب، نحنٌ لها أهدافها، لكنها تنكر التعقد الخارجي للمصطلح وعدم تعينه، وهي لا تتشكل هي نفسها إلا عبر إقصاء جزء ما من المجموعة (constituency) التي تحاول في الوقت نفسه أن تمثلها. ومع ذلك، فإن المنزلة الهشة أو الاستيهامية للـ"نحن" ليست سببًا لليأس أو، في الأقل، هي ليست **فقط** سببًا لليأس. إن عدم الاستقرار الجذري للمقولة يضع القيود **التأسيسية** (*foundational*) للتنظير السياسي النسوي موضع سؤال، ويفتح الطريق أمام تشكلات أخرى، ليس للجنادر والأجساد فحسب، بل أيضًا للسياسة في حد ذاتها.

إن استدلال سياسة الهوية (identity politics) الذي يقوم على نزعة تأسيسية هو يميل إلى الافتراض بأن أي هوية ينبغي أولًا أن تكون موجودة في موضعها من أجل أن توجد مصالح سياسية مفصلة، وبالتالي فعل سياسي ينبغي القيام به. إن حجتي هي أنه ليس هناك حاجة لأن يوجد "فاعل وراء الفعل"، بل إن "الفاعل" (the "doer") هو مبني بشكل متغير في الفعل وعبره. وليس ذلك عودة

إلى نظرية وجودية عن الذات (the self)[1] بوصفها متشكلة عبر أفعالها، لأن النظرية الوجودية هي تُبقي على بنية سابقة على الخطاب للذات وأفعالها على حد سواء. على وجه الدقة إن البناء المتغير على مستوى الخطاب لكل واحد في الآخر وعبر هذا الآخر هو الذي جلب اهتمامي هنا.

غالبًا ما يتم ربط مسألة تحديد موقع "الفاعلية" بمدى ما تمتلكه "الذات" (the "subject")[2] من القدرة على الاستمرار أو على الحياة (viability)، حيث تكون "الذات" مفهومة على أنها تمتلك نوعًا من الوجود المستقر السابق على الحقل الثقافي الذي تفاوضه. ولكن، إذا كانت الذات مبنية ثقافيًا، فهي على الرغم من ذلك تتمتع بفاعلية، غالبًا ما يتم تصورها على أنها القدرة على الوساطة المتفكرة (reflexive)، التي تبقى كما هي بقطع النظر عن ترسخها في ثقافة ما. وفي نموذج كهذا، فإن "الثقافة" و"الخطاب" **يورطان** (*mire*) الذات لكنهما لا يشكلانها. هذه الحركة من أجل تأهيل الذات الموجودة سابقًا وتوريطها (enmire) قد ظهرت ضرورة من أجل إرساء موقع فاعلية لا يكون **معيّنًا** بشكل كامل بواسطة الثقافة والخطاب. ومع ذلك، فهذا النوع من الاستدلال هو يفترض خطأً (أ) أن الفاعلية لا يمكن أن يتم إرساؤها إلا عبر اللجوء إلى "أنا" ("I") سابقة على الخطاب، حتى ولو أن تلك "الأنا" قد عُثِر عليها في وسط تقارب خطابي، و(ب) أنه أن تكون **مشكلة** بواسطة الخطاب هو أن تكون **معينة** بواسطة الخطاب، حيث إن التعيين يمنع إمكانية الفاعلية.

وحتى في نطاق النظريات التي تُبقي على ذاتٍ عالية التأهيل والتموقع، فإن الذات لا تزال تصطدم بمحيطها المشكل بواسطة الخطاب في إطار إبستيمولوجي قائم على التعارض. إن الذات المورطة (enmired) ثقافيًا هي تفاوض بناءاتها، حتى عندما تكون تلك البناءات هي المحمولات نفسها التي

---

(1) الذات النفسية أو الشخصية، علاقة كل شخص بنفسه أو هويته. (المترجم)

(2) الذات الفكرية أو العارفة أو الواعية بنفسها، الجوهر المفكر، المتمثل للأشياء، المتيقن من وجوده، العقل الذي يحمل معرفة كلية حول نفسه، السيد على موضوعاته. وهي تعبر عن نفسها من خلال مقولات "الأنا أفكر" (الكوجيتو)، "الوعي"، "الذهن"، "العقل"، "الروح"،... (المترجم)

تُسنَد إلى هويتها الخاصة؛ إذ لدى بوفوار، على سبيل المثال، توجد "أنا" هي التي تفعل (do) جندرها، والتي تصبح جندرها، لكن تلك "الأنا"، التي يتم ربطها بشكل لا يتغير مع جندرها، هي بالرغم من ذلك موقع فاعلية لا يمكن مماهاته (identifiable) أبدًا بشكل كامل مع جندرها. ذلك **الكوجيتو** هو لا يكون أبدًا بشكل كامل من العالم الثقافي الذي يتفاوض معه، مهما كان قرب المسافة الأنطولوجية التي تفصل تلك الذات عن المحمولات الثقافية التي تُسنَد إليها. وإن نظريات الهوية النسوية التي بلورت محمولات اللون والجنسانية والعرق والطبقة والقدرة الجسدية (able-bodiedness) هي تُختَتم دومًا بـ"إلى آخره" مزعجة في نهاية القائمة. وعبر هذا المسار الأفقي من النعوت، تجهد هذه المواقف من أجل الإحاطة بذات متموقعة، لكنها تفشل دومًا في أن تكون كاملة. وهذا الفشل، مع ذلك، هو فشل مفيد: فأي ميول سياسية يمكن أن تُشتق من هذه "إلخ." الساخطة؟ إن هذا علامة على استنفاد الدلالة نفسها كما على سيرورتها التي لا يمكن حدها. إنها **التكملة** (*the supplement*)[3]، الزيادة التي تصاحب ضرورة كل جهد من أجل وضع أو افتراض (to posit) هوية ما مرة واحدة وإلى الأبد. وهذه **"إلى آخره"** التي لا تقبل التحديد هي مع ذلك تقدم نفسها بوصفها منطلقًا جديدًا من أجل تنظير سياسي نسوي.

إذا كانت الهوية مُثبَتة عبر سيرورة دلالة، وإذا كانت الهوية مدلولة بعدُ على الدوام، ومع ذلك هي تواصل الدلالة كما هي شائعة داخل الخطابات المتضافرة المختلفة، فإن مسألة الفاعلية لا يمكن الإجابة عنها عبر اللجوء إلى "أنا" توجد

---

(3) علينا أن نفهم هذا المصطلح كما نحته جاك دريدا في **الغراماتولوجيا**. يُراجع:
J. Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967), p. 285;
جاك دريدا، **في علم الكتابة**، ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 374.

يقول دريدا: "إن **الإزاحة** (déplacement) الحينية التي **تعوض** 'موضوعًا جديدًا'، التي تؤسس تكملة تعويضية (supplément substitutif)، يجب أن تشكل تاريخًا، تعني صيرورة متصاعدة تؤدي **بالتدريج** إلى نسيان صوت الطبيعة. ثم إن الحركة العنيفة والمنفجرة التي **تغتصب وتفصل وتحرم** هي موصوفة في الوقت نفسه باعتبارها تورطًا متصاعدًا، ابتعادًا متدرجًا عن الأصل، تزايدًا بطيئًا لمرض لغوي". (المترجم)

قبل الدلالة. وبعبارة أخرى، إن الشروط التي تمكن من إثبات "الأنا" إنما يتم الحصول عليها من بنية الدلالة، والقواعد التي تنظم الاستدعاء المشروع وغير المشروع لهذا الضمير (pronoun)، والممارسات التي تضع مفردات المعقولية التي من خلالها يمكن لهذا الضمير أن يُتداوَل. ليست اللغة **وسطًا خارجيًا أو أداة** أنا أصب فيها ذاتًا ما (a self) وألتقط منها تفكرًا ما حول تلك الذات. إن النموذج الهيغلي عن الاعتراف بالذات (self-recognition) التي كان قد تملكه ماركس ولوكاتش، وعدد من الخطابات التحريرية المعاصرة، هو يفترض تطابقًا محتملًا بين "الأنا" التي تواجه عالمها، بما في ذلك لغتها، باعتبارها موضوعًا، و"الأنا" التي تجد نفسها كموضوع في ذلك العالم. لكن الانقسام إلى ذات/ وموضوع، الذي ينتمي هنا إلى تقليد الإبستيمولوجيا الغربية، هو يتحكم في إشكالية الهوية نفسها التي يسعى إلى حلها.

أي تقليد خِطابي هو الذي يضع "الأنا" و"الآخر" في مواجهة إبستيمولوجية هي التي تقرر بالتالي أين وكيف ينبغي تعيين مسألة قابلية المعرفة ومسألة الفاعلية؟ أي أنواع من الفاعلية تكون ممنوعة عبر افتراض (positing) ذات إبستيمولوجية وعلى وجه الدقة لأن القواعد والممارسات التي تحكم استدعاء تلك الذات وتنظم فاعليتها بشكل مسبق هي مستبعَدة من حيث هي مواقع للتحليل والتدخل النقدي؟ إن نقطة الانطلاق الإبستيمولوجية ليست بأي وجه أمرًا لا مناص منه هو أمر قد تأكد على نحو ساذج وواسع النطاق من طريق العمليات المبتذلة للغة العادية - الموثقة جيدًا في الميدان الأنثروبولوجي - التي تهم انقسام الذات/والموضوع بوصفه فريضة فلسفية غريبة وعرضية، إن لم تكن عنيفة. إن لغة التملك، والطابع الأداتي (instrumentality)، والبقاء على مسافة (distanciation)، وهي أمور وثيقة الصلة بالنمط الإبستيمولوجي، هي تنتمي كذلك إلى استراتيجية الهيمنة التي تضع "الأنا" ضد "آخر" ما، وبمجرد أن يحصل ذلك الانفصال، تخلق مجموعة مصطنعة من المسائل حول قابلية معرفة ذلك الآخر وقابلية استرداده.

ومن حيث هو جزء من الإرث الإبستيمولوجي للخطابات السياسية

المعاصرة حول الهوية، فإن هذا التعارض الثنائي هو حركة استراتيجية في نطاق مجموعة معينة من الممارسات الدالة، حركة تؤسس "الأنا" في وعبر هذا التعارض وتشيء ذلك التعارض بوصفه ضرورة، حاجبة للجهاز الخطابي الذي تم من خلاله بناء تلك الثنائية نفسها. إن الانتقال من تفسير **إبستيمولوجي** للهوية إلى تفسير ينزل الإشكالية ضمن ممارسات **الدلالة** هو ما يسمح بتحليل من شأنه أن يأخذ النمط الإبستيمولوجي نفسه باعتباره ممارسة دلالية ممكنة وعرضية. وفضلًا عن ذلك، فإن مسألة **الفاعلية** (agency) قد أُعيدت صياغتها بوصفها سؤالًا يدور حول كيف تعمل الدلالة وإعادة الدلالة. وبعبارة أخرى، إن ما هو المدلول بوصفه هوية ليس مدلولًا في نقطة معينة من الزمن بعدها هو يوجد ها هنا بوصفه قطعة عاطلة من لغة الموجودات (entitative). ومن الواضح أن الهويات **يمكن** أن تظهر بوصفها قدرًا مماثلًا من الأسماء أو الموصوفات (substantives)؛ وفي الواقع فإن النماذج الإبستيمولوجية تميل إلى اتخاذ هذا المظهر بوصفها نقطة انطلاقها النظري. ومع ذلك فإن الاسم "أنا" لا يظهر بما هو كذلك إلا عبر ممارسة دلالية هي تسعى إلى إخفاء نشاطاتها الخاصة وإلى تطبيع مفاعيلها. وعلاوة على ذلك، من أجل أن يتأهل إلى هوية اسمية هي مهمة صعبة، إذ إن هكذا مظاهر هي هويات متولدة حسب قواعد، هويات تعتمد على الاستدعاء المستمر والمتكرر للقواعد التي تضبط وتقيد الممارسات المعقولة ثقافيًا للهوية. وفي الواقع، أن نفهم الهوية بوصفها **ممارسة**، وبوصفها ممارسة دلالية، هو أن نفهم الذوات المعقولة ثقافيًا بوصفها المفاعيل الناتجة عن الخطاب المرتبط بقواعد الذي يقحم نفسه ضمن الأفعال الدلالية الشائعة والعادية للحياة اللغوية. ومتى اعتُبِرت بمجردها، فإن اللغة تحيل على منظومة مفتوحة من العلامات التي من طريقها تكون المعقولية تحديًا بشكل حثيث مخلوقة ومتنازعًا عليها. ومن حيث هي تشكيلات لغوية مخصوصة تاريخيًا فإن الخطابات تقدم نفسها في صيغة الجمع، وتتواجد داخل الأطر الزمنية، وتؤسس تقاربات غير قابلة للتوقع وغير مقصودة انطلاقًا منها تنشأ أنماط مخصوصة من الإمكانات الخِطابية.

ومن حيث هي ممارسة فإن الدلالة تضمر (harbor) في نفسها ما يحيل عليه الخطاب الإبستيمولوجي بوصفه "فاعلية". إن القواعد التي تحكم الهوية

المعقولة، نعني، التي تمكن من الإثبات المعقول لضرب من الـ "أنا" وتقيده، القواعد التي هي مهيكَلة جزئيًا وفقًا لقوالب هرمية الجندر والجنسانية الغيرية الإجبارية، هي تعمل عبر **التكرار**. وفي الواقع، عندما يُقال إن الذات مبنية، فذلك يعني فقط أن الذات هي نتيجة لضرب من الخطابات المحكومة بقواعد التي تحكم الاستدعاء المعقول للهوية. فالذات ليست **معينة** بواسطة القواعد التي هي مولدة من خلالها لأن الدلالة **ليست فعلًا مؤسسًا، بل هي بالأحرى مسار منظم من التكرار**، هو على حد سواء يُخفي نفسه ويقوي قواعده على وجه الدقة عبر إنتاج المفاعيل المُجوهِرة (substantializing). وبمعنى ما، فإن كل دلالة تحدث داخل فلك الإجبار على التكرار؛ فإن "الفاعلية" إذًا ينبغي تنزيلها ضمن إمكانية تنويع هذا التكرار. وإذا كانت القواعد التي تحكم الدلالة هي لا تقيد فقط بل تمكن من تأكيد ميادين بديلة للمعقولية الثقافية، نعني، إمكانيات جديدة للجندر تطعن في الأنظمة الجامدة للثنائيات الهرمية، فإنه **داخل** ممارسات الدلالة المتكررة وخلالها فحسب إنما يصبح تخريب الهوية ممكنًا. إن الاستدعاء **كي تكوني** (to be) جندرًا معينًا ينتج بالضرورة إخفاقات، عددًا من التشكلات غير المتماسكة هي في تعددها وتكثرها تتخطى وتتحدى الاستدعاء الذي تولدت من خلاله. وفضلًا عن ذلك، فإن الاستدعاء نفسه كي تكوني جندرًا معينًا يحدث عبر طرق الخطاب: أن تكوني أمًا جيدة، أن تكوني موضوعًا مرغوبًا فيه على نحو مغاير جنسيًا، أن تكوني عاملة مؤهلة، وفي الجملة، أن تفيدي الدلالة على تعدد الضمانات استجابة لعدد من المطالب المختلفة دفعة واحدة. إن تواجد استدعاءات خِطابية كهذه أو تقاربها من شأنه أن ينتج إمكانية إعادة تشكل وإعادة انتشار معقدة؛ فهو ليس ذاتًا (subject) ترنسندنتالية تمكن من الفعل في وسط تقارب مماثل. لا يوجد نفس (self) هي سابقة على التقارب أو هي تحافظ على "السلامة" قبل دخولها في داخل هذا الحقل الثقافي المتنازع عليه. لا يوجد سوى التقاط للأدوات حيث تكون موضوعة (lie)، حيث "الالتقاط" ("taking up") نفسه صار ممكنًا بواسطة الأداة الموضوعة ها هنا.

ما الذي يشكل تكرارًا تخريبيًا داخل الممارسات الدلالية للجندر؟ لقد أشرت سابقًا ("أنا" أستخدم (deploy)) النحو الذي يحكم نوع (gender) الاستنتاج

الفلسفي، ولكن لنسجل أن النحو نفسه هو الذي يستخدم هذا الـ"أنا" ويجعله ممكنًا، حتى ولو أن الـ"أنا" الذي يصر هو ذاته هنا يكرر استخدام النحو الفلسفي ويعيده، و-كما سوف يقرره النقاد - هو يطعن في النحو الفلسفي الذي هو على حد سواء ما جعله ممكنًا وما قيده)، لقد أشرت، على سبيل المثال، إلى أنه، داخل التمييز جنس/جندر، يتقدم الجنس بوصفه "الواقعي" (the real) و"الوقائعي" (the "factic")، الأرضية المادية أو الجسمانية التي على أساسها يشتغل الجندر بوصفه عملية **حفر** (*inscription*) ثقافي [على الجسد]. ولكن الجندر ليس مكتوبًا على الجسد كما تنتقش أداة التعذيب بالكتابة في نص كافكا **في مستوطنة العقاب** بشكل غير معقول على لحم المتهم. ليس السؤال هو: أي معنى يحمله هذا النقش داخله، بل أي جهاز ثقافي يهيئ هذا اللقاء بين الأداة والجسد، وأي تدخلات في التكرار الطقوسي هي ممكنة؟ إن "الواقعي" و"الوقائعي جنسيًا" هما بناءان استيهاميان - ضرب من أوهام الجوهر - يُفترَض على الأجساد أن تقترب منها، لكنها لا تستطيع أبدًا. ومن ثم، ما الذي يمكّن من كشف الفجوة بين الاستيهامي والواقعي على نحو حيث إن الواقعي يقبل نفسه بوصفه استيهاميًا؟ هل يمنحنا هذا إمكانية تكرار لا يكون ملزمًا تمامًا بالأمر الداعي إلى إعادة توطيد الهويات المطبعة؟ وكما أن المساحات الجسدية هي مُمَسْهَدة (enacted) **بوصفها** طبيعية، فإن هذه المساحات يمكن أن تصبح موقع الإنجاز الناشز وغير التطبيعي (denaturalized) الذي يكشف المنزلة الإنجازية للطبيعي نفسه.

يمكن الممارسات البارودية أو الساخرة أن تُستخدَم من أجل إعادة تنشيط وتوطيد التمييز بين تشكل مفضل ومطبع للجندر وبين تشكل يظهر بوصفه مشتقًا واستيهاميًا، ومحاكيًا (mimetic) - نسخة فاشلة، إن صح التعبير. وبلا ريب فإن الباروديا أو المحاكاة الساخرة قد تم استعمالها من أجل تدعيم ضرب من سياسة اليأس، سياسة تقول بإقصاء في الظاهر لا مناص منه للجنادر الهامشية عن إقليم الطبيعي والواقعي. ولكن هذا الفشل في أن يصبح "واقعيًا" وأن يجسد "الطبيعي" هو، حسب رأيي، فشل مقوم (constitutive) لكل عروض (enactments) الجندر وذلك لسبب محدد هو أن هذه المواضع الأنطولوجية هي في أساسها

غير قابلة للسكن. وبالتالي فإن هناك ضحكًا تخريبيًا في المفعول المحاكاتي (pastiche) للممارسات الساخرة حيث يكون الأصلي والأصيل والواقعي عناصر هي نفسها متشكلة بوصفها مفاعيل. إن فقدان معايير الجندر سوف يكون مفعوله تكاثر تشكلات الجندر، وزعزعة الهوية الجوهرية، وحرمان السرديات التطبيعية للجنسانية الغيرية من بطليها الأساسيين: "الرجل" و"المرأة". كذلك فإن التكرار الساخر للجندر يكشف عن وهم الهوية الجندرية من حيث هي عمق عصي وجوهر باطن. ومن جهة ما هو مفاعيلُ كينونة إنجازية (performativity) حاذقة ونافذة سياسيًا، فإن الجندر هو "فعل"، إن صح التعبير، مفتوح على التصدعات، والمحاكاة الساخرة من الذات (self-parody)، ونقد الذات، وتلك الاستعراضات المغالية للـ"طبيعي" التي، في مبالغتها نفسها، تكشف عن منزلتها الاستيهامية في أساسها.

لقد حاولت أن أبين أن مقولات الهوية التي يُفترَض غالب الأحيان أنها مؤسسة للسياسة النسوية، نعني، التي تُعتبَر ضرورية من أجل تعبئة الحركة النسوية بوصفها سياسة هوية، هي تعمل بشكل متزامن ومسبق على وضع حدود وقيود للإمكانيات الثقافية نفسها التي يُفترَض أن الحركة النسوية تفتح الطريق إليها. إن القيود الخفية التي تنتج "الجنس" المعقول ثقافيًا يجب أن تُفهَم على نحو أقرب إلى البنى السياسية التوليدية منها إلى التأسيسات المطبعة. وعلى نحو لا يخلو من مفارقة، فإن إعادة بناء مفهوم الهوية بوصفها **مفعولًا**، نعني، بوصفها **منتَجة** أو **مولدة**، هي تفسح المجال أمام إمكانيات "الفاعلية" التي يتم سدها على نحو ماكر من طرف المواقف التي تعامل مقولات الهوية باعتبارها تأسيسية وثابتة. فبالنسبة إلى هوية ما أن تكون مفعولًا يعني أنها لا هي معينة بشكل قدَري ولا هي مصطنعة واعتباطية بشكل كامل. إن كون المنزلة **المشكّلة** (*constituted*) للهوية هي محرفة على مدى هذين الخيطين المتنازعين هو أمر يشير إلى الطريقة التي بقي بها الخطاب النسوي حول البناء الثقافي مسجونًا داخل الثنائية غير الضرورية بين الإرادة الحرة والحتمية. إن البناء لا يتعارض مع الفاعلية؛ إنه الركح الضروري للفاعلية، والمفردات نفسها حيث تجد الفاعلية تمفصلها وتصبح مقولة ثقافيًا. ليست المهمة الحاسمة

للحركة النسوية أن ترسي وجهة نظر خارج الهويات المبنية؛ ذلك الغرور هو بناء نموذج إبستيمولوجي من شأنه أن ينكر موقعه الثقافي الخاص، وبالتالي، أن يثبت نفسه بوصفه ذاتًا عالمية، وهو موقف ينشر الاستراتيجيات الإمبريالية التي يجب على الحركة النسوية أن تنتقدها. بل المهمة الحاسمة، بالأحرى، هي أن تركز استراتيجيات التكرار التخريبي التي صارت ممكنة بفضل تلك البناءات، أن تؤكد الإمكانيات المحلية للتدخل عبر المشاركة على وجه الدقة في ممارسات التكرار تلك التي تشكل الهوية، ومن ثم، استحضار الإمكانية المحايثة لمنازعتها.

لقد حاول هذا البحث النظري أن يركز العنصر السياسي في صلب الممارسات الدلالية التي ترسي الهوية وتنظمها وتحررها (regulate and deregulate). ومع ذلك لا يمكن أن يتحقق هذا الجهد إلا عبر إدخال مجموعة من الأسئلة التي تتخطى مفهوم السياسي نفسه. كيف السبيل إلى تقويض الأساسات التي تغطي تشكيلات ثقافية بديلة للجندر؟ كيف السبيل إلى زعزعة استقرار "بنايات" (the "premises") السياسة الهووية وإرجاعها إلى بعدها التخييلي (phantasmatic)؟

لقد استوجبت هذه المهمة جنيالوجيا نقدية لعملية تطبيع الجنس والأجساد بعامة. كذلك هي قد تطلبت إعادة اعتبار صورة الجسد بوصفه كائنًا أخرس، سابقًا على الثقافة، ينتظر الدلالة، صورة تتقابل (cross-check) مع صورة المؤنث، الذي ينتظر النقش - بوصفه جرحًا (inscription-as-incision) الذي يقوم به الدال المذكر من أجل الدخول إلى اللغة والثقافة. وانطلاقًا من تحليل سياسي للجنسانية الغيرية الإجبارية، كان من الضروري مساءلة عملية بناء الجنس بوصفه ثنائية، بوصفه ثنائية هرمية. ومن وجهة نظر الجندر من حيث هو شيء مُمَشهَدٌ (enacted)، انبثقت أسئلة حول ثبات الهوية الجندرية من حيث هي عمق باطني يُفترَض أن يقع تخريجه في أشكال مختلفة من "التعبير". وقد تبين أن البناء الضمني للبناء المغاير جنسيًا الأولي للرغبة يظل صامدًا حتى عندما يظهر في نمط الجنسانية المزدوجة الأولية. كما تبين أيضًا أن استراتيجيات الإقصاء

والهرمية تظل صامدة في صياغة التمييز جنس/جندر ولجوئها إلى "الجنس" بوصفه سابقًا على الخطاب، كما أيضًا في أسبقية الجنسانية على الثقافة، وبخاصة، البناء الثقافي للجنسانية بوصفها سابقة على الخطاب. وأخيرًا، فإن البراديغم الإبستيمولوجي الذي يفترض أسبقية الفاعل على المفعول يؤسس ذاتًا عالمية ومعولمة (a global and globalizing subject) تنكر المحل الخاص بها كما تنكر شروط التدخل المحلي.

وإذا ما أُخذت بوصفها هي مسوغات النظرية أو السياسة النسوية، فإن هذه "المفاعيل" الناتجة عن هرمية الجندر والجنسانية الغيرية الإجبارية، هي ليس فقط قد أسيء وصفُها من حيث هي أُسُس، بل إن الممارسات الدلالية التي تجعل هذا الوصف السيئ ممكنًا هي تبقى خارج نطاق اختصاص نقد نسوي لعلاقات الجندر. فأن يدخل المرء في الممارسات التكرارية لهذا الإقليم من الدلالة هو ليس اختيارًا، إذ إن "الأنا" الذي باستطاعته أن يدخل إنما هو بعدُ على الدوام في الداخل: ليس هناك إمكانية للفاعلية أو الواقع خارج الممارسات الخطابية التي تمنح هذه المفردات المعقولية التي تمتلكها. ليست المهمة هي ما إذا كان علينا أن نكرر، بل كيف نكرر أو، في واقع الأمر، أن نكرر، وعبر تكاثر جذري للجندر، أن **نزيح** معايير الجندر نفسها التي تجعل التكرار نفسه ممكنًا. لا توجد أنطولوجيا الجندر التي عليها قد يمكننا أن نبني سياسة ما، ذلك أن أنطولوجيات الجندر هي دائمًا ما تعمل داخل السياقات السياسية الموطدة بوصفها أوامر (injunctions) معيارية، تعين ما الذي يؤهل كائنًا ما باعتباره جنسًا معقولًا، وتذكر وترسخ القيود الإنجابية على الجنسانية، وتضع المطالب الإجبارية (prescriptive) التي من خلالها تأتي الأجساد المجنوسة أو المجندَرة إلى حيز المعقولية الثقافية. وهكذا فإن الأنطولوجيا ليست أساسًا، بل هي أمر معياري هو يعمل بصورة خفية من طريق تنصيب نفسه داخل الخطاب السياسي بوصفه أساسه الضروري.

إن تفكيك الهوية ليس تفكيك السياسة؛ بل هو يرسخ المصطلحات نفسها التي تتم عبرها صياغة الهوية باعتبارها سياسية. وهذا النوع من النقد من شأنه

أن ينقض الإطار التأسيسي الذي تمت فيه صياغة النزعة النسوية بوصفها سياسة هوية. وإن المفارقة الباطنية في هذه النزعة التأسيسية أنها تفترض "الذوات" نفسها التي تأمل في تمثيلها أو تحريرها وتثبيتها وتقييدها. والمهمة هنا ليست أن نحتفل بكل إمكانية جديدة **بما هي** إمكانية، بل أن نعيد وصف تلك الإمكانيات التي توجد **بعدُ**، ولكن توجد داخل ميادين ثقافية يُشار إليها بكونها غير معقولة ثقافيًا ومستحيلة. وإذا كانت الهويات لم تعد مثبتة مثل مقدمات القياس السياسي، والسياسة لم تعد مفهومة مثل مجموعة من الممارسات المشتقة من المصالح المزعومة التي تنتمي إلى مجموعة من الذوات الجاهزة (ready-made subjects)، فإن تشكلًا جديدًا من السياسة سوف ينبثق بلا ريب من حطام التشكل القديم. إن التشكلات الثقافية للجنس والجندر قد يمكن إذًا أن تتكاثر أو، بالأحرى، إن تكاثرها الراهن يمكن أن يصبح قابلًا للتمفصل داخل الخطابات التي توطد الحياة الثقافية المعقولة، مربكة ثنائية الجنس نفسها، وكاشفة عن وجودها غير الطبيعي (unnaturalness) في الأساس. فأي استراتيجيات محلية أخرى من أجل إشراك العنصر "غير الطبيعي" قد يمكن أن تقود إلى مقاومة تطبيع (denaturalization) الجندر بما هو كذلك؟



ثبت مصطلحات[1]

قذر، قذارة	abject, abjection
فاعليّة، هيئة، جهاز	agency
آخريّة، غيرية	alterity
كونُ الشخص متاحاً	availability
تصيّر، صيرورة	becoming
أن تكون/ أن تمتلك	being/having
ثنائي	binary
جنسانية مزدوجة	bisexuality
مسترجلة (في علاقة سحاقية)	butch
البوتشية، ترجّل/ استرجال المرأة	butchness
توظيف، استثمار	cathexe
متوافق للجندر	cisgender
الخروج من الخزانة	comming out, the
إجباري	compulsory
الطابع المبني، البنائيّة	constructedness
جسمانيّة	corporeality
إنكار	denial
نزع الطابع الجنسي	desexualization

(1) رُتّب بحسب الألفباء الأجنبية.

desire	الرغبة
displacement	انزياح، إزاحة
doubleness	تضاعف
drag	الدراغ، المتشبّهات والمتشبّهون
duality	ازدواجيّة
embodiment, disembodiment	تجسّد، عدم تجسّد
enactment	أداء مشهدي، مشهدة، مسرحة
facticity	واقعانيّة
fantasy	تخيل، فانتازيا
fêlure	تصدّع
female	أنثى
feminine, the	الأنثوي
femme	مستأنثة (في علاقة سحاقية)
fetish, the	الوثن الجنسي
foreclosed	ممنوع، مصادَر
gay	مثلي
gender	جندر
gendered	مجندَر
gendering	جندرة
generativity	توليدية
hermaphroditism	خنثوية
heterosexuality	جنسانية غيرية
heterosexualization	الجنسنة الغيرية
hommo-sexuality	جنسانية رجالية
homophoby	رهاب المثليين
homosexuality	جنسانية مثلية
identification	تحديد الهوية، التماهي

identitarian	هووي
impersonation	تقمّص شخصية
in-betweenness	حالة البين–بين
incorporation	ابتلاع، استبدان
inscription	نقش، حفر
internalization	استبطان
introjection	اجتياف
inversion	انعكاس، عكس، قلب
iterability	قابلية التكرار، التكرّر
legitimating	شرعنة
lesbianism	نزعة سحاقية، نزعة لسبوسيّة (نسبة إلى جزيرة لسبوس)
libidinal multiplicity	تعدد ليبيدي
literalizing	تحقيق أو أداء حرفي، ترجمة حرفية
Mark, marked, unmarked	سمة، علامة، موسوم، غير موسوم
masquarade	التنكّر
matrix	قالب، مصفوفة
metalepsis	استعارة عكسية
misogyny	كراهية النساء
monolinguism	أحادية اللغة
mourning	حداد
Other	الآخر
passing	انتحال صفة
pastiche	معارضة أدبية، محاكاة ساخرة
patriarchy	نظام أبوي
performance	أداء، إنجاز

performative, performativity	أدائي، أدائيّة/ إنجازي، إنجازيّة
phallogocentrism	مركزية قضيبية
phantasmatic	استيهامي
posturing	تموقع، تقديم النفس
prescriptive	إلزامي
prohibition	تحريم
projecting	إسقاط
proleptic	استباقي
promoscuity	تحرّر، تشوّش، اختلاط
queer	الكوير، شذوذية، الغريب
regulatory	تنظيمي
reification	التشيىء، تشيّؤ
sexualization	تجنيس، إضفاء الطابع الجنسي
straight	مستقيم
stylization	عمل أسلوبي، أسلبة
subjection	إخضاع
substantializing	الجوهرة
subversion, subversiv	تخريب، تخريبي
transsexuality	جنسانية متحوّلة، عابرة
trouble	قلق، مشكلة، اضطراب، مأزق، متاعب
twoness	اثنينيّة
univocal	أحاديّ المعنى
viability	قابلية الاستمرار، قابلية الحياة
vulnerable	سريع العطب، عطوب
womanliness	الصفة النسائيّة

المراجع

Abraham, Nicolas & Maria Torok. "Introjection-Incorporation: Mourning or Melancholia," in: Serge Lebovici & Daniel Widlocher (eds.), *Psychoanalysis in France* (New York: International University Press, 1980).

_______ & _______. "A Poetics of Psychoanalysis: 'The Lost Object-Me'." Nicholas Rand (trans.). *Substance*. vol. 43 (1984).

_______ & _______. "Deuil ou mélancolie, introjecter-incorporer, réalité métapsychologique et fantasme," dans: *L'Écorce et le noyau* (Paris: Flammarion, 1987).

_______ & Nicholas T. Rand. "Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology," in: Françoise Meltzer (ed.), *The Trial(s) of Psychoanalysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

American Historical Review. vol. 91, no. 5 (1986).

Anzieu, Didier. *Le moi-peau*. Paris: Bordas, 1985.

Barad, Karen. "Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality." *Differences*. vol. 5, no. 2 (1998).

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. E. M. Parshley (trans.). New York: Vintage, 1973.

The Biology and Gender Study Group. "The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. vol. 3, no. 1 (Spring 1988).

Butler, Judith. "Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*." *Yale French Studies*. no. 72: *Simone de Beauvoir: Witness to a Century* (Winter 1986).

_______. "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault," in: Seyla Benhabib & Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique* (Basil Blackwell, dist. by University of Minnesota Press, 1987).

_______. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory." *Theatre Journal*. vol. 20, no. 3 (Winter 1988).

_______. "Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse," in: Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* (New York: Routledge, 1989).

_______. *Bodies that Matter*. New York: Routledge, 1993.

_______. "Beauvoir's Philosophical Contribution," in: Ann Garry & Marilyn Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality*. Boston: Unwin Hyman, 1989. 2nd ed. New York: Routledge, 1996.

_______. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.

_______. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987, Paperback Edition, 1999.

Chasseguet-Smirgell, Janine. *The Ego-Ideal, A Psychological Essay on the Malady of the Ideal*. Paul Barrows (trans.). Christopher Lasch (intro.). New York: Norton, 1985.

Cott, Nancy. *The Grounding of Modern Feminism*. New Haven: Yale University Press, 1987.

Dallery, Arleen B. & Charles E. Scott with Holley Roberts (eds.). *Crises in Continental Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1990.

Deleuze, Gilles & Claire Parnet. *Dialogues*. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam (trans.). New York: Columbia University Press, 1987.

Derrida, Jacques. "Structure, Sign, and Play," in: Richard Macksey & Eugene Donato (eds.), *The Structuralist Controversy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964).

_______. "Linguistics and Grammatology," in: *Of Grammatology*, Gayatri Chakravorty Spivak (trans.) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974).

_______. "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve," in: *Writing and Difference*, Alan Bass (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1978),

_______. "Différance," in: *Margins of Philosophy*, Alan Bass (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

Dews, Peter. *The Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso, 1987.

Doane, Mary Ann. "Woman's Stake: Filming the Female Body." *October*. vol. 17 (Summer 1981).

_______. "Film and Masquerade: Theorizing the Female Spectator." *Screen*. vol. 23, no. 3-4 (September-October 1982).

_______. *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940s*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Eicher, Eva & Linda Washburn. "Genetic Control of Primary Sex Determination in Mice." *Annual Review of Genetics*. no. 20 ([1986]).

English, Dierdre, Amber Hollibaugh & Gayle Rubin. "Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism." *Socialist Review*. no. 58 (July-August 1981).

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1967.

Fausto-Sterling, Anne. *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*. New York: Norton, 1979.

_______. "Life in the XY Corral." *Women's Studies International Forum*. vol. 12, no. 3 (1989).

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaelogy of the Human Sciences*. New York: Vintage, 1973.

_______. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. Donald F. Bouchard & Sherry Simon (trans.). Donald F. Bouchard (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1977.

_______. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan (trans.). New York: Vintage, 1979.

_______. *The History of Sexuality*, vol. I: *An Introduction*. Robert Hurley (trans.). New York: Vintage, 1980.

_______ (ed.). *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother: A Case of Parricide in the 19th Century*. Frank Jellinek (trans.). Lincoln: University of Nebraska Press, 1975.

_______ (ed.). *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century Hermaphrodite*. Richard McDougall (trans.). New York: Colophon, 1980.

Freud, Sigmund. "The Ego and the Super-Ego (Ego-Ideal)," in: *The Ego and the Id*, James Strachey (ed.), Joan Riviere (trans.) (New York: Norton, 1960; [1923]).

_______. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. James Strachey (trans.). New York: Basic Books, 1962.

_______. *General Psychological Theory*. Philip Rieff (ed.). New York: MacMillan, 1976.

_______. *Outline of a Theory of Psychoanalysis*. James Strachey (trans.). New York: Norton, 1979.

Fuss, Diana J. *Essentially Speaking*. New York: Routledge, 1989.

Gallop, Jane. *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

_______. *Reading Lacan*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Geertz, Clifford. "Blurred Genres: The Refiguration of Thought," in: *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983).

Guillaumin, Colette. "Race et nature: Système des marques, idée de group naturel et rapport sociaux." *Pluriel*. vol. 11 (1977).

Haar, Michel. "Nietzsche and Metaphysical Language," in: David Allison (ed.), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* (New York: Delta, 1977).

Haraway, Donna. "In the Beginning was the Word: The Genesis of Biological Theory." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. vol. 6, no. 3 (1981).

_______. *Primate Visions*. New York: Routledge, 1989.

_______. "Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word," in: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1990).

Harding, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

_______ & Jean F. O'Barr (eds.). *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Hubbard, Ruth & Marian Lowe (eds.). *Genes and Gender*. vols. 1-2. New York: Gordian Press, 1978, 1979.

Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy. vol. 2, no. 3 (Fall 1987).

_______. vol. 3, no. 1 (Spring 1988).

_______. vol. 3, no. 3 (Winter 1989).

Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Éditions de Minuit, 1977.

_______. *Parler n'est jamais neutre*. Paris: Éditions de Minuit, 1985.

_______. *This Sex Which Is Not One*. Catherine Porter with Carolyn Burke (trans.). Ithaca: Cornell University Press, 1985.

_______. *Speculum of the Other Woman*. Gillian C. Gill (trans.). Ithaca: Cornell University Press, 1985.

_______. *Sexes et parentés*. Paris: Éditions de Minuit, 1987.

Jameson, Fredric. "Postmodernism and Consumer Society," in: Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983).

Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Kerr, Barbara T. & Mirtha N. Quintanales. "The Complexity of Desire: Conversations on Sexuality and Difference." *Conditions*. vol. 3, no. 2 (1982).

Kessler, Suzanne J. & Wendy McKenna. *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Kofman, Sarah. *L'Énigme de la femme: La femme dans les textes de Freud*. Paris: Éditions Galilée, 1980.

_______. *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*. Catherine Porter (trans.). Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Kristeva, Julia. *Σημειωτιχη: Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

_______. *Polylogue*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

_______. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. L. S. Roudiez (ed.). T. Gora, A. Jardine & L. S. Roudiez (trans.). New York: Columbia University Press, 1980).

_______. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Leon Roudiez (trans.). New York: Columbia University Press, 1982.

_______. *Revolution in Poetic Language*. Margaret Walker (trans.). Leon Roudiez (intro.). New York: Columbia University Press, 1984.

_______. *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire. 20, Encore*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

_______. "The Meaning of the Phallus," in: Juliet Mitchell & Jacqueline Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, Jacqueline Rose (trans.) (New York: Norton, 1985).

Lacqueur, Thomas & Catherine Gallagher (eds.). *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Lauretis, Teresa de. "The Female Body and Heterosexual Presumption." *Semiotica*. vol. 3-4, no. 67 (1987).

_______. "Sexual Indifference and Lesbian Representation." *Theatre Journal*. vol. 40, no. 2 (May 1988).

MacCormack, Carol & Marilyn Strathern (eds.). *Nature, Culture and Gender*. New York: Cambridge University Press, 1980.

MacKinnon, Catharine. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Meissner, W.W. *Internalization in Psychoanalysis*. New York: International Universities Press, 1968.

Moraga, Cherríe. "La Güera," in: Gloria Anzaldúa & Cherríe Moraga (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color* (New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1982).

Munt, Sally (ed.). *Butch\Femme: Inside Lesbian Gender*. London: Cassell, 1998.

Newton, Esther. "Role Models," in: *Mother Camp: Female Impersonators in America* (Chicago: University of Chicago Press, 1972).

Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Walter Kaufmann (trans.). New York: Vintage, 1969.

Ortner, Sherry B. & Harriet Whitehead (eds.). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality*. New York: Cambridge University Press, 1981.

Owen, Wendy. "A Riddle in Nine Syllables: Female Creativity in the Poetry of Sylvia Plath." Doctoral Dissertation. Yale University. Department of English. 1985.

Page, David C. et al. "The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein." *Cell*. no. 51 ([1987]).

Plato. *Symposium*.

Representations. no. 14 (Spring 1986).

Riley, Denise. *Am I That Name?: Feminism and the Category of 'Women' in History*. New York: Macmillan, 1988.

Riviere, Joan. "Womanliness as a Masquerade." *International Journal of Psychoanalysis*. vol. 10 (1929).

_______. "Womanliness as a Masquerade," in: Victor Burgin, James Donald & Cora Kaplan (eds.), *Formations of Fantasy* (London: Methuen, 1986).

Rosaldo, Michele Z. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. vol. 5, no. 3 (1980).

Rose, Jacqueline. *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso, 1987.

Rubin, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," in: Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975).

Russo, Mary. "Female Grotesques: Carnival and Theory." Working Paper. Center for Twentieth-Century Studies. University of Wisconsin - Milwaukee, 1985.

Safouan, Moustapha. *La sexualité féminine dans la doctrine freudienne*. Paris: Éditions de Seuil, 1976.

Schafer, Roy. *Aspects of Internalization*. New York: International Universities Press, 1968.

_______. *A New Language for Psycho-Analysis*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Scott, Joan. "Gender as a Useful Category of Historical Analysis," in: *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988).

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985.

_______. *Epistemology of the Closet*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1991.

"Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality." James O'Higgins (trans.). *Salmagundi*. vols. 58-59 (Fall 1982 - Winter 1983).

Shepher, Joseph (ed.). *Incest: A Biosocial View*. London: Acadaemic Press, 1985.

Snitow, Ann, Christine Stansell & Sharon Thompson (eds.). *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. London: Virago, 1984.

Spelman, Elizabeth V. "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views." *Feminist Studies*. vol. 8, no. 1 (Spring 1982).

Spivak, Gayatri. "Displacement and the Discourse of Woman," in: Mark Krupnick (ed.), *Displacement: Derrida and After* (Bloomington: Indiana University Press, 1983).

_______. "Explanation and Culture: Marginalia," in: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* ([New York: Routledge, 1987]).

Stoller, Robert. *Presentations of Gender*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Turner, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

Udoff, Alan (ed.). *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Vance, Carole (ed.). *Pleasure and Danger*. Boston: Routledge, 1984.

Watkin, Gloria Jean [bell hooks]. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.

Watney, Simon. *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Williams, Walter L. *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press, 1988.

Wittig, Monique. *Les Guérillères*. David LeVay (trans.). New York: Avon, 1973.

_______. *The Lesbian Body*. Peter Owen (trans.). New York: Avon, 1976.

_______. "Paradigm," in: Elaine Marks & George Stambolian (eds.), *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts* (Ithaca: Cornell University Press, 1979).

_______. "The Straight Mind." *Feminist Issues*. vol. 1, no. 1 (Summer 1980).

_______. "One is Not Born a Woman." *Feminist Issues*. vol. 1, no. 2 (Winter 1981).

_______. "The Point of View: Universal or Particular?." *Feminist Issues*. vol. 3, no. 2 (Fall 1983).

_______. "The Trojan Horse." *Feminist Issues*. vol. 4, no. 2 (Fall 1984).
_______. "The Mark of Gender." *Feminist Issues*. vol. 5, no. 2 (Fall 1985).
_______. "The Site of Action," in: Lois Oppenheimer (ed.), *Three Decades of the French New Novel* (Urbana: University of Illinois Press, 1986).
_______. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1992.
Wollheim, Richard. "Identification and Imagination: The Inner Structure of a Psychic Mechanism," in: Richard Wollheim (ed.), *Freud: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Anchor Press, 1974).
_______. "The Bodily Ego," in: Richard Wollheim & James Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
Yeghiayan, Eddie. http://sun3.lib.uci.edu/~scctr/Wellek/index.html
Young, Iris Marion. "Abjection and Oppression: Dynamics of Unconscious Racism, Sexism, and Homophobia." Paper Presented at the Society of Phenomenology and Existential Philosophy Meetings, Northwestern University, 1988.

مراجع المترجم

1 – العربية

دريدا، جاك. **في علم الكتابة**. ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

سارتر، جان بول. **الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1966.

______. **الكينونة والعدم: بحث في الأنطولوجيا الفنومينولوجية**. ترجمة نقولا متيني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

فرويد، س. **الطوطم والحرام**. ترجمة جورج طرابيشي. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1997.

لابلانش، جان وج. ب. بونتاليس. **معجم مصطلحات التحليل النفسي**. ترجمة مصطفى حجازي. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.

نيتشه، فريدريك. **في جنيالوجيا الأخلاق**. ترجمة فتحي المسكيني. ط 2. بيروت: مؤمنون بلا حدود، 2015.

2 – الأجنبية

Ahmed, Sara. "Interview with Judith Butler." *Sexualities*. vol. 19, no. 4 (2016).

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Benhabib, Seyla (ed.). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. London: Routledge, 1995.

Bermann, Sandra. "Performing Translation", in: Sandra Bermann & Catherine Porter (eds.), *A Companion to Translation Studies* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2014).

Butler, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York: Columbia University Press, 1987).

_______. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Thinking Gender. New York: Routledge, 1990.

_______. *Das Unbehagen der Geschlechter: Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_______. *Bodies that Matter*. New York: Routledge, 1993.

_______. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.

_______. *The Psychic Life of Power*. California: Stanford University Press, 1997.

_______. "Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism," in: Judith Butler, Ernesto Laclau & Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso, 2000).

_______. *Trouble dans le genre: Pour un féminisme de la subversion*. Cynthia Kraus (trad.). Paris: Éd. la Découverte, 2005.

_______. *El género en disputa: El Feminismo y la subversión de la identidad*. M.ª Antonia Muñoz (trad.). Barcelona: Paidós, 2007.

_______. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.

_______. "Gender in Translation: Beyond Monolingualism," in: *PhiloSOPHIA: A Journal of Continental Feminism*. vol. 9, no. 1 (2019).

_______. "Rethinking Vulnerability, Violence, Resistance," in: *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind* (Brooklyn: Verso Books, 2020).

_______. "The Promise of Multilingualism." at: https://bit.ly/3mmQVm5

_______ & Joan Wallach Scott. *Feminists Theorize the Political*. London: Routledge, 1993.

Derrida, J. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

Duggan, Lisa & Nan D. Hunter. *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*. 10th anniversary ed. New York: Routledge, 2006.

Fassin, Éric. "Résistance et réception: Judith Butler en France." *La Revue Lacanienne*. no. 4 (2007).

Freud, Sigmund. *Totem und Tabou* (1913), cap. IV "Die infantile Wiederkehr des Totemismus," § 6, in: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. IX, (Frankfurt a. M.: Fischer, 1999).

Gramling, David. *The Invention of Multilingualism*. Key Topics in Applied Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Grümme, Bernhard. "Halbierte Rezeption. Judith Butler und die Religionspädagogik," in: Bernhard Grümme & Gunda Werner (Hg.), *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption*, Religionswissenschaft (Transcript (Firm)); Band 15 (Bielefeld: Transcript Verlag, 2020).

Hartman, Saidiya. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Jameson, Fredric. *Sartre: The Origins of a Style*. New Haven: Yale University Press, 1961.

Kondo, Dorinne K. *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Kristeva, J. "Motherhood according to Giovanni Bellini," in: *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, L. S. Roudiez (ed.), T. Gora, A. Jardine & L. S. Roudiez (trans.) (New York: Columbia University Press, 1980).

_______. *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: Seuil, 1980.

_______. *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987.

Lowe, Lisa. *Critical Terrains: French and British Orientalisms*. 1991.

Purtschert, Patricia. "Des réactions troublantes: la réception de *Trouble dans le genre* de Judith Butler dans le monde germanophone." *Sociétés contemporaines*. no. 71 (2008).

Redecker, Eva von. *Zur Aktualität von Judith Butler: Einleitung in ihr Werk*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

Riviere, Joan. "Womanliness as a Masquerade." *International Journal of Psychoanalysis*. vol. 10 (1929).

Rubin, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," in: Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975).

_______. "The Traffic in Women. Notes on the 'Political Economy' of Sex," in: Linda Nicholson (ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory* (New York & London: Routledge, 1997).

Samata, Susan. "Linguistic Precariat: Judith Butler's 'Rethinking Vulnerability and Resistance' as a Useful Perspective for Applied Linguistics." *Applied Linguistics Review*. vol. 10, no. 2 (January 2017).

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985.

Vidal, Jérôme. "À propos du féminisme. Judith Butler en France: Trouble dans la réception." *Mouvements*. no. 47-48 (2006).

Wenzel, Xenia. "Von Gender Trouble zu Translation Trouble. Übersetzungsprozesse poststrukturalistischer feministischer Theorie zwischen dem angloamerikanischen und deutschsprachigen Wissenschaftsraum," Chronotopos: *A Journal of Translation History*. 2 (2019).

فهرس عام

—— ق ——

—— ن ——